المناهل



24

المناهل

تصدرها
وزارة الشؤون الثقافية
الرباط - المغرب

العدد الرابع والعشرون
السنة التاسعة

رمضان 1402
يوليو 1982



فهرس

بسم الله الرحمن الرحيم

نظام ثقافي عالمي جديد
قائم على احترام كيانات الشعوب الثقافية(*)

د. سعيد ابن البشير
وزير الشؤون الثقافية

السيد رئيس المؤتمر
السيد المدير العام لليونسكو
سيداتي سادتي

يعقد مؤتمرنا هذا والعالم يعرف اضطرابات عدة. والسلام العالمي مهدد بسبب اشتعال نار الحرب في جهات كثيرة من العالم وكثير من المجموعات البشرية تعيش المآسي والكوارث وتحيا في جو من الخوف والعنف والدمار، وملايين البشر تفقد ذويها وممتلكاتها وتفر من التخريب والفتك إلى المصير المجهول والغد المظلم.

(*) خطاب السيد وزير الشؤون الثقافية الدكتور سعيد ابن البشير في المؤتمر الثاني العالمي للسياسات الثقافية الذي عقد بمكسيكو من 26 يوليو إلى 5 غشت 1982.

فعسى أن يسهم مؤتمرنا هذا في التخفيف من التناحر والتقاتل وفي تشييد حصون السلام في النفوس من أجل سعادة الإنسان وطمأنينته.

وكم يسعدنا بهذه المناسبة أن نشيد بالدور الفعال الذي تقوم به منظمة اليونسكو في تعزيز التفاهم الدولي وتشييد صرح السلام العالمي عن طريق التربية والثقافة والعلوم، ولعل بلوغ هذا الهدف الإنساني الأسمى، متيسر عن طريق الثقافة أكثر مما هو متيسر عن غيرها، بالرغم مما يعترض الموضوع من أشواك وعقبات.

وقد احسنت منظمتنا صنعا، باختيار هذه البلاد ذات الحضارة العريقة مكانا لانعقاد هذا المؤتمر العالمي عن السياسات الثقافية بعد أن عقد المؤتمر الأول التنظيمي منذ اثنتي عشرة سنة بمدينة البندقية مركز الفن والحضارة.

وأغتنم هذه الفرصة لأعرب عن شكري العميق وتقديري الكبير للسيد المدير العام لليونسكو ومساعديه وكذا للمسؤولين في هذا البلد العظيم عن المجهودات التي بذلوها لتهييء هذا المؤتمر ومن أجل إنجاحه، ولن تفوتني هذه الفرصة دون أن اضم صوتي إلى من سبقني من المندوبين لتقديم عبارات التهاني إلى السيد الرئيس على الثقة التي وضعت في شخصه بانتخابه رئيسا لهذا المؤتمر العالمي الكبير.

أيها السيدات والسادة :

إن التفاهم يقتضي التقارب والتعارف، وقد قال الله تعالى في الكتاب الذي أنزله على محمد عليه الصلاة والسلام ، «**يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا، إن اكرمكم عند الله اتقاكم**»، وكان أحرى بالإنسانية، وقد ارتقى فكرها

واتسع علمها، وتقاربت شعوبها بفضل تقدم وسائل الإعلام والاتصال، أن تنزع إلى التفاهم والتعاون والتكامل، من أجل توطيد كرامة الإنسان، عن طريق ثقافة ترفع وعيه وإسهامه في البناء.

وإذا كانت هذه هي الغاية الإنسانية التي تستهدفها الثقافة فقد بات من الضروري أن ننكب في مؤتمرنا هذا على تحديد مفهوم الثقافة ومضمونها، التحديد السليم الذي يهدف أساسا إلى الحفاظ على وحدة الأمة مهما كان اختلاف أجزائها في التقاليد والعادات واللهجات. وكما أن كثيرا من هذه التقاليد تمتد جذورها في التاريخ في فترات مختلفة، حسب ظروف امتزاج مكونات عناصر الأمة، فإن الإضافات المتوالية الناتجة عن غزو واستعمار، لا ينبغي أن تمس بكيان الأمة ووحدتها لما تتمسك به الشعوب والأمم من تعلق بذاتيتها وشخصيتها المتميزة، أما الاختلافات الفردية والجماعية في اللون والعرق والعادات وغيرها، أو الافتراق في المذاهب والأذواق، والفنون والصناعات فإنما هي مظاهر مختلفة من طينة واحدة تميز الأمة عن غيرها وتشكل الكيان الثقافي الذي تشترك في تكوينه على مر العصور اللغة والتاريخ والروحيات والمصالح الاجتماعية والاقتصادية والوقوف في وجه التحديات.

إن الكيان الثقافي للأمة بمثابة الروح من الإنسان، فكما أن توازن الإنسان يقوم بالجسم والروح معا، كذلك الأمم، يتجلى جسمها في مجموعتها البشرية وفي رقعة أرضها، وتبرز روحها في كيانها الثقافي إذ هو الجامع الموثق لها ولذلك فكل محاولة خارجية للفتك أو المسخ أو الإبادة لهذا الكيان، تعتبر مسا به مما يؤدي حتما إلى قيام النزاعات والحروب المخلة بأمن الشعوب وسلامتها.

وقد بلغت روح التعدي والظلم السافر إلى الإقدام على افتثات شعب بأكمله من أرضه، كما وقع في فلسطين، فكان من الطبيعي أن يقوم شعب هذه البلاد بالكفاح لاسترجاع أرضه وانقاذ مقوماته الثقافية التي تشكل ذاتيته المتميزة وروحه النا بضة. ونريد أن نشير بصفة خاصة إلى ما يهدد القدس في المجالين الروحي والحضاري، مما سينعكس ولا شك على التراث الثقافي والحضاري الإنساني.

أيها السيدات والسادة :

إن رفض كيان الأمة «للجسم الغريب» المتسلط الماسخ، ليس معناه عدم تفتح هذه الأمة على كل ما من شأنه أن يثري كيانها الثقافي ويطعمه ويقربه من الكيانات الأخرى، في اتجاه التعارف والتآخي. وهذا هو الفاصل بين الذاتية الثقافية بمفهومها الضيق والثقافة بمفهومها السليم الشامل، الذي ينبغي لمؤتمرنا أن يؤكد عليه حتى لا يفهم من تشبث الشعوب بكيانها الثقافي، وخاصة منها الشعوب المستضعفة، تعصبا أو تخلفا أو انغلاقا على نفسها. وعلى العكس من ذلك، فإن التفتح نحو الثقافات الأخرى، ليس معناه استعداد الشعب المتفتح لتشويه كيانه أو مسخه، أو بالأحرى لإ بادته.

ومن المعلوم أن معتقدات أمة ما، تشكل في الغالب أسمى مظاهر كيانها الثقافي، فنجعل للجانب الروحي الأسبقية على المكونات الثا بتة الأخرى لكيانها، وإذا كان كيان ثقافي يهدف أساسا إلى صيانة وحدة الأمة وقيمها الروحية، فإن الحروب لن تنته ما دامت تنتهك هاتان الحرمتان بوسيلة أو بأخرى.

وان خطر بالبال، أن يوضع نظام ثقافي عالمي جديد، على منوال النظام الاقتصادي العالمي الجديد، فلا يمكن قبوله إلا على أساس احترام ذاتية الشعوب الثقافية ومقوماتها الروحية. كما لا يحق أن تفرض مضامين فكرية للثقافة على أمة أخرى، باعتبارها أحسن أو ارقى أو أصوب من المضامين الفكرية والروحية التي تقوم عليها معتقدات هذه الأمة.

أيها السيدات والسادة :

لقد اصبح من الأكيد أن للعلم والتكنولوجيا تأثيرا كبيرا على التنمية وبالتالي على الكيان الثقافي، ولذلك اصبح للثقافة التكنولوجية دور أساسي في تثبيت هذه التنمية وترتكز الثقافة التكنولوجية على عوامل مختلفة نذكر منها :

1) إنعاش الصناعات الثقافية التي تسعى إلى تمتين العلاقات الموجودة بين التكنولوجيا والظواهر الاجتماعية والاقتصادية.

2) تنمية الروح التكنولوجية في النفوس من أجل خلق ديناميكية تخدم الثقافة وتنميها.

3) استغلال الثقافة التكنولوجية على مستوى الإنتاج الثقافي في المتاحف والمعارض ووسائل الإعلام السمعية والبصرية وغيرها.

وحيث إن تنمية الثقافة وتعميمها رهين باستعمال مكثف للتكنولوجيا الثقافية، فإن رغبة دول العالم الثالث في تنمية ثقافتها يحول دونه اضطرارها إلى استيراد هذه التكنولوجيا، الأمر الذي يشكل عقبات ومخاطر تعود إلى أثمانها المرتفعة، وإلى المضامين التي تحملها معها، والتي قد تهيمن على المقومات الثقافية المتميزة لهذه الدول.

أيها السيدات والسادة :

إذا كان لشعب أن يفتخر بثقافة غزيزة غنية استطاعت أن تفتح صدرها لعطاءات مختلفة المصدر والنوع والاتجاه، فتهضمها وتصهرها مع مكوناتها الأصلية،فإن الشعب المغربي فخور بما صنعته الأجيال المتعاقبة الضاربة بجذورها في مختلف عصوره.

ذلك المغرب بحكم موقعه الجغرافي ظل خلال تاريخه الطويل متفتحا على الثقافات الأخرى، ومتمسكا في نفس الوقت بمقوماته الثقافية والحضارية. فأصبح يتوفر على ثروة ثقافية تعترف بخصوصياتها ومميزاتها.

وهكذا يعتز المغرب بصلاته الحضارية والثقافية المتأصلة مع العالم العربي والإسلامي والعالم الإفريقي وشعوب البحر الأبيض المتوسط والبلاد الأوروبية وخاصة منها الشعوب الإيبيرية، حيث تعايش المغاربة مع هذه الشعوب طوال قرون متعددة اتسمت كلها بالأخذ والعطاء والتفاعل والتبادل وقد مثل جلالة الملك الحسن الثاني هذا الوضع المغربي بشجرة تمتد جذورها في افريقيا وتستمد غصونها التغذية والهواء شمالا من أوربا وحوض البحر الأبيض المتوسط، وشرقا العالم العربي والإسلامي الذي تربط المغرب به روابط التاريخ والفكر والحضارة،وكل ما نطمح إليه هو أن نحافظ بكل ما أوتينا من قوة وإمكانات على هذا الرصيد الضخم وأن نصونه من كل العاتيات ونستمر في تنميته واغنائه. ولا سيما أن كثيرا من مآثره ومدخراته، اصبحت ملكا للبشرية جمعاء، يتعين عليها صيانتها وحمايتها، مثل بعض المدن والآثار والمواقع والإبداعات الفنية والمخطوطات وغيرها. ويكفي أن اشير هنا إلى مدينة

فاس بعلومها وفنونها ومآثرها، وما لعبته من دور في الحضارة المغربية. واغتنم هذه الفرصة للتذكير بالمجهود العظيم الذي ساعدتنا به منظمة اليونسكو للقيام بمشروع إنقاذ مدينة فاس، وللتقدم بالشكر الجزيل لسعادة السيد أحمد مختار امبو المدير العام للمنظمة، على النداء الذي وجهه لهذا الغرض، والذي بدأ يعطي ثماره بالترحيب الذي لقيه عند كثير من الدول في مختلف القارات.

إن المغرب أيها السادة، كان وسيبقى ملتقى فكريا وثقافيا خصبا، يفتح صدره لكل أشكال التعاون الثقافي من أجل التفاهم الدولي والسلام العالمي.

سيدي الرئيس، أيها السيدات والسادة :

أختتم كلمتي هذه بالتعبير عن التقائي مع الزملاء المحترمين الذين نوهوا بما ورد في الخطب الافتتاحية. وأود هنا بصفة خاصة، أن اقترح اعتبار كلمة السيد محمد المزالي، الوزير الأول التونسي وكلمة السيد الرئيس سنغور، وثيقتين من وثائق مؤتمرنا.

أيها السادة :

لقد فتح مؤتمرنا باب النقاش المبني على احترام القيم الإنسانية، فعسى أن يكون هذا المؤتمر بمثابة نداء للعدالة الثقافية ونداء للتسامح الثقافي، يهدف إلى احترام الكيانات الثقافية الوطنية وبناء السلام العالمي على أساس التفاهم الثقافي الذي يضمن الكرامة الفكرية لكل فرد وجماعة والسلام عليكم.

د. سعيد ابن البشير

نقد الشعر
عند صاحب المثل السائر

د. عبد الله الطيب

سأحاول في هذه الكلمة القصيرة أن أعرض أهم ما تناوله صاحب المثل السائر من القضايا المتعلقة بنقد الشعر:

أول هذه القضايا، ضرورة معرفة النحو والصرف واللغة. وهذه القضية جلية لاتحتاج إلى كبير تفصيل.

ثانيا، مسألة العمق الشعري الذي لا يتوصل إليه بشرح المعاني ومعرفة وجوه الإعراب، ولكن لا بد مع ذلك من التغلغل إلى ما اشتمل عليه الشعر من أسرار الفصاحة والبلاغة، قال في أوائل مقدمته: ومن ههنا غلط مفسرو الأشعار في اقتصارهم على شرح المعنى وما فيها من الكلمات اللغوية وتبيين مواضع الإعراب منها دون شرح ماتضمنته من أسرار الفصاحة والبلاغة». أ. هـ ص 4 من المثل السائر، طبع بولاق سنة 1283 هـ.

أحسب أن ا بن الأثير أراد بقوله «غلط مفسرو الأشعار» أن هذا هو الغالب على أساليبهم. ولا يخفى أن مفسري الأشعار قد كان مما يهمهم أمر الفصاحة والبلاغة كما كان يهمهم أمر النحو واللغة. وقد كان اختلاقهم في تفسير الألفاظ وظواهر المعاني في كثير من الأحوال فرعا من تناولهم لجوانب الفصاحة والبلاغة. من ذلك مثلا ما أخذوه على امرىء القيس حيث قال :

إذا ما الثريا في السماء تعرضت　　تعرض أثناء الوشاح المفصل

فقالوا إن الثريا لا تتعرض . واورد أ بو العباس المبرد هذا البيت في باب التشبيه يستشهد به على حسنه.

والذي يوقف عنده من كلام ا بن الأثير فطنته إلى أن ظاهر المعنى واللفظ في الأشعار إنما يمثل جانبا من كلها ودلالتها. وأسرار الفصاحة والبلاغة هي التي يكمن فيها جوهر الدلالة الشعرية. على أن ا بن الأثير قد نبه في أول شروعه في المقدمة أن أسرار الفصاحة والبلاغة نفسها مدارها الذوق السليم. وأن بيان مواضع الفصاحة والبلاغة مما يستعين به الذوق السليم ويعين على تنميته. قال : «واعلم أ يها الناظر في كتا بي أن مدار علم البيان على حاكم الذوق السليم الذي هو أنفع من ذوق التعليم، وهذا الكتاب وإن كان فيما يلقيه إليك أستاذا، وإذا سألت عما ينتفع به في فنه قيل لك هذا، فإن الدربة والإدمان أجدى عليك نفعا، وأهدى بصرا وسمعا، وهما يريانك الخبر عيانا، ويجعلان عسرك من القول إمكانا، وكل جارحة منك قلبا ولسانا، فخذ من هذا الكتاب ما أعطاك، واستنبط بإدمانك ما أخطاك، وما مثلي فيما مهدته لك من هذه الطريق

إلا كمن طبع سيفا ووضعه في يمينك لتقاتل به ، وليس عليه أن يخلق لك قلبا، فإن حمل النصال، غير مباشرة القتال .

وإنما يبلغ الإنسان غايته   ما كل ماشية بالرحل شملال أ. هـ

(ص 3 من المثل السائر).

ثالثا : مسألة الابتداع والسرقة والأخذ في الشعر. ومع أن النقاد الأولين قد فصلوا في هذا الباب كل التفصيل، يوشك ابن الأثير أن يكون قد انفرد من بينهم بالفطنة إلى فرق مايكون ابتداعا حقا وما يكون سرقة وما يكون من باب توارد الخواطر أو الأخذ المألوف.

وقد تعرض ابن الأثير في أول كتابه لضرورة معرفة كلام العرب القدماء والإطلاع على أخبار أيامهم ووقائعهم ونبه على أهمية الاطلاع على الأشعار لأن ذلك يعين على الابتكار. قال : (ص 18) وأما النوع الرابع وهو الاطلاع على كلام المتقدمين من المنظوم والمنثور فإن في ذلك فوائد جمة لأنه يعلم منه أغراض الناس ونتائج أفكارهم، ويعرف به مقاصد كل فريق منهم، وإلى أين ترامت به صنعته في ذلك، فإن هذه الأشياء مما تشحذ القريحة، وتذكي الفطنة، وإذا كان صاحب هذه الصناعة عارفا بها تصير المعاني التي ذكرت وتعب في استخراجها كالشيء الملقى بين يديه يأخذ منه ما أراد ويترك ما أراد، وأيضا فإنه إذا كان مطلعا على المعاني المسبوق إليها قد ينقدح له من بينها معنى غريب لم يسبق إليه، ومن المعلوم أن خواطر الناس وإن كانت متفاوتة في الجودة والرداءة فإن بعضها لا يكون عاليا على بعض أو منحطا عنه إلا بشيء يسير، وكثيرا ما تتساوى القرائح والأفكار في الإتيان بالمعاني، حتى إن

بعض الناس قد يأتي بمعنى موضوع بلفظ ثم يأتي الآخر بعده بذلك المعنى واللفظ بعينهما من غير علم منه بما جاء به الأول وهذا الذي يسميه أرباب هذه الصناعة وقوع الحافر على الحافر. أ. هـ

هنا يكاد ابن الأثير يلتقى مع بعض مدارسنا المعاصرة في أن اتساع الثقافة وبروز ذلك في صناعة الشعر مما يعين على جعل المعاني أعمق، بالذي تضيفه إليها من عنصر الرمز المأخوذ من ضروب الإشارة والاقتباس . وتأمل قول ابن الأثير «فإن في ذلك فوائد جمة» ثم عدد من هذه الفوائد فقال ، «لأنه يعلم أغراض الناس ونتائج أفكارهم ومقاصد كل فريق منهم وإلى أين ترامت صنعته من ذلك فإن هذه الأشياء مما تشحذ القريحة إلى آخر ما قاله» فمعرفة المقاصد التي يشحذ بها الذهن داخلة في صميم الرمز، وقد تعلم خبر المعري إذ ذكروا أنه دافع في مجلس الشريف وكان هذا قد طعن في المتنبي، عن المتنبي باستحسان لاميته «لك يا منازل في القلوب منازل» ففطن الشريف إلى أنه عنى قوله ،

وإذا أتتك مذمتي من ناقص فهي الشهادة لي بأني كامل

فأمر بسحبه وإخراجه من مجلسه فيما زعموا. فانظر كيف صارت كلمات الغزل ،

لك يا منازل في القلوب منازل أقفرت أنت وهن منك أواهل

مع الفطنة والتأمل رمزا للطعن والتجريح والنقص والكمال.

وكأن هذا الجانب من بروز سعة الاطلاع والنظر في كلام الأولين والرمز به هو الذي جعل ابن الأثير يقدم أبا تمام. على أن ابن الأثير رحمه الله كان ذا لباقة وحسن تأت في طريقة عرض ما يعرضه على

قارئيه. فقد استهل مقدمة كلامه بمدح الآمدي مدحا يظن به أنه سيتبع مذهبه اتباعا. وتقديمه أبا تمام خلاف صريح كما ترى. ثم مع تقديمه أبا تمام تنضح أسطاره بتفضيل أبي الطيب والميل ميلا شديدا إليه. وربما صرح بذلك تصريحا في أكثر من موضع.

على أن ظاهر كلام ابن الأثير هذا وهو في مقدمته التي بين فيها أصول مذهبه ربما استنتجنا منه أنه ينكر السرقة وهي مما ألح عليه نقاد العرب إلحاحا. وعن قدمائهم أخذوه. وقد فطن ابن الأثير إلى هذا الجانب. ففصل الحديث وأتقنه في الباب الذي جعله للسرقات وقد وعد في مقدمته به حيث قال : «وسيأتي لذلك باب مفرد في آخر كتابنا هذا إن شاء الله تعالى» أ. هـ. ص. 180.

قال : (6 ـ 468) «واعلم أنا الفائدة من هذا النوع» (يعني السرقات الشعرية ومعرفتها) «أنك تعلم أين تضع يدك في أخذ المعاني إذ لا يستغني الآخر عن الاستعارة من الأول. لكن لا ينبغي لك أن تعجل في سبك اللفظ على المعنى المسروق فتنادي على نفسك بالسرقة. فكثيرا ما رأينا من عجل في ذلك فعثر وتعاطى فيه البديهة فعقر والأصل المعتمد عليه في هذا الباب التورية والاختفاء بحيث يكون ذلك أخفى من سفاد الغراب وأطرف من عنقاء مغرب في الاغراب. وقد ذهب طائفة من العلماء إلى أنه ليس لقائل أن يقول إن لأحد من المتأخرين معنى مبتدعا. فإن أول الشعر قديم منذ نطق باللغة العربية . وإنه لم يبق معنى من المعاني إلا وقد طرق مرارا. وهذا القول وإن دخل في حيز الإمكان إلا أنه لا يلتفت إليه. لأن الشعر من الأمور المتناقلة؛ والذي نقلته الأخبار

وتواردت عليه أن العرب كانت تنظم المقاطيع من الأبيات فيما يعن لها من الحاجات ولم يزل الحال على هذه الصورة إلى عهد امرىء القيس وهو قبل الإسلام بمائة سنة زائدا فناقصا، فقصد القصائد، وهو أول من قصد، ولو لم يكن له معنى اختص به سوى أنه أول من قصد القصائد لكان في ذلك كفاية، وأي فضيلة أكبر من هذه الفضيلة. ثم نتابع المقصدون واختير من القصائد تلك السبع التي علقت على البيت وانفتح للشعراء هذا الباب في التقصيد وكثرت المعاني المقولة بسببه، ولم يزل الأمر ينمي ويزيد ويؤتى بالمعاني الغريبة واستمر ذلك إلى عهد الدولة العباسية وما بعدها إلى الدولة الحمدانية. فعظم الشعر وكثرت أساليبه، وتشعبت طرقه، وكان ختامه على الثلاثة المتأخرين وهم أبو تمام حبيب بن أوس وأبو عبادة الوليد بن عبيد البحتري وأبو الطيب المتنبي. فإذا قيل إن المعاني المبتدعة سبق إليها ولم يبق معنى مبتدع عورض ذلك بما ذكرته، والصحيح أن باب الابتداع للمعاني مفتوح إلى يوم القيامة. ومن الذي يحجر على الخواطر وهي قاذفة بما لانهاية له، إلا أن من المعاني ما يتساوى الشعراء فيه ولا يطلق عليه اسم الابتداع لأول قبل آخر، لأن الخواطر تأتي به من غير حاجة إلى اتباع الآخر الأول كقولهم في الغزل

عفت الديار وما عفت   آثارهن من القلوب

وكقولهم إن الطيف يجود بما يبخل به صاحبه، وإن الواشي لو علم بمزار الطيف لساءه، وكقولهم في المدح إن عطاءه كالبحر وكالسحاب، وانه لا يمنع عطاء اليوم عطاء غد، وانه يجود ابتداء من غير مسئلة وأشباه ذلك، وكقولهم في المرائي إن هذا الرزء أول حادث، وانه استوى فيه

الأباعد والأقارب، وان الذاهب لم يكن واحدا وإنما كان قبيلة. فإن بعد الذاهب لا يعد للمنية ذنب وأشباه ذلك، وكذلك يجري الأمر في غير ما أشرت إليه من معان ظاهرة تتوارد الخواطر عليها من غير كلفة، وتستوي في إيرادها، ومثل ذلك لا يطلق على الآخر فيه اسم السرقة من الأول، وإنما يطلق اسم السرقة في معنى مخصوص كقول أبي تمام:

لا تنكروا ضربي له من دونـــه　　مثلا شرودا في الندى والبـــاس
فالله قد ضرب الأقل لنـــوره　　مثلا من المشكاة والنبـــراس

فإن هذا معنى مخصوص ابتدعه أبو تمام، وكان لابتداعه سبب، والحكاية فيه مشهورة، وهي أنه لما أنشد أحمد بن المعتصم قصيدته السينية التي مطلعها: «ما في وقوفك ساعة من بأس» انتهى إلى قوله:

إقدام عمرو في سماحة حاتم　　في حلم أحنف في ذكاء إياس

فقال الحكيم الكندي: أي فخر في تشبيه ابن أمير المؤمنين بأجلاف العرب؟ فأطرق أبو تمام ثم أنشد هذين البيتين معتذرا عن تشبيهه إياه بعمرو وحاتم وإياس، وهذا معنى يشهد به الحال أنه ابتدعه. فمن أتى من بعد بهذا المعنى أو بجزء منه فإنه يكون سارقا له، وكذلك ورد قول أبي الطيب المتنبي في عضد الدولة وولديه:

وأنت الشمس تبهر كل عيـــن　　فكيف وقد بدت معها اثنتـــان
فعاشا عيشة القمرين يحيـــى　　بضوئهما ولا يتحاســـدان
ولا ملكا سوى ملك الأعـــادي　　ولا ورثا ســوى مـن يقتـــلان
وكان ابنا عدو كاثـــراه　　له ياءي حـــروف انيسيـان

وهذا معنى لأبي الطيب، وهو الذي ابتدعه أي أن زيادة أولاد عدوك كزيادة التصغير فإنها زيادة نقص وما ينبغي أن يقال أن ابن الرومي ابتدع هذا المعنى الذي هو :

يشكى المحب ويلقى الدهر شاكيه   كالقوس تصمي الرمايا وهي مرنان

فإن علماء البيان يزعمون أن هذا المعنى مبتدع لابن الرومي وليس كذلك ولكنه مأخوذ من المثل المضروب، وهو قولهم يلدغ ويصي ويضرب ذلك لمن يبتدىء بالأذى ثم يشكو، وإنما ابن الرومي قد ابتدع معاني أخر غير ما ذكرته، وليس الغرض أن يؤتى على جميع ما جاء به هو ولا غيره من المعاني المبتدعة، بل الغرض أن يبين المبتدع من غيره، والذي عندي في السرقات أنه متى أورد الآخر شيئا من ألفاظ الأول في معنى من المعاني ولو لفظة واحدة فإن ذلك من أدل الدليل على سرقته. أ. هـ.

أكثر الأمثلة التي ضربها ابن الأثير مما يتساوى فيه الشعراء من المعاني غير جيدة، إذ هي مأخوذة من أشعار وأقاويل مأثورة بأعيانها كقول النابغة :

فما الفرات إذا جاشت غواربه   ترمي أواذيه العبرين بالزبد
يوما بأجود منه سيب نافلة   ولا يحول عطاء اليوم دون غد

وكقول الآخر يرثي قيس بن عاصم المنقري :

عليك سلام الله قيس بن عاصم   ورحمته ما شاء أن يترحما
وما كان قيس هلكه هلك واحد   ولكنه بنيان قوم تهدما

غير أن الغرض الذي رمي إليه واضح، وهو أن من المعاني ما يكثر دورانه فلا يصير به سابق أحق من لاحق . وتمثيله بقولهم في المديح ان عطاءه كالبحر وكالسحاب أدخل في باب المبتذل والمغسول منه في هذا الباب. والبيت الذي تمثل به أول الأمر :

عفت الديار وما عفت   آثارهن من القلوب

أدل على مراده، وكان أجدر به لو تحرى له نظائر، وجل من لا يزل. هذا وقد نبه على أمور من الأهمية بمكان كبير، منها أن الشكل موضع يقع فيه الابتداع. وقد زعم أن أمرأ القيس لو لم يكن له إلا أنه قصد القصيد ففتح بذلك لمن بعده بابا لكان ذلك له كافيا في فضيلة السبق. وقد يؤخذ على ابن الأثير نسبته اختراع شكل القصيدة إلى امرىء القيس، والمشهور أن السابق في هذا المضمار هو المهلهل، وامرؤ القيس جود هلهلة خاله وأحكمها. ولعل ابن الأثير عنى هذا. وليس بخارج مما قدمنا من أنه إحسان وإبداع في باب الشكل.

ومنها الظرافة البلاغية كتعليل أبي تمام الذي ساقه مثلا وكتشبيه أبي الطيب للزيادة الناقصة بياءي أنيسيان في التصغير، وليس قول ابن الرومي :

يشكى المحب ويلقى الدهر شاكيه كالقوس تصمى الرمايا وهي مرنان

ببعيد من مداهما في باب الظرافة البلاغية. والذي أنكره عليه ابن الأثير مردود، لأن المعنى الذي قصد إليه ابن الرومي هو الذي في عجز بيته لا في صدره ومحل البراعة والظرافة البلاغية فيه أن العيون وهي التي تقتل بالعشق، يشبهها الشعراء بالسهام، وقديما وصف الشعراء القوس بأنها إذا رمى بها الراعي أرنت كأنها ثكلي، قال الشماخ :

إذا انبض الرامون عنها ترنمت ترنم ثكلى هيجتها الجنائز

فأقل ما ينعت به ابن الرومي أنه كشف هذا المعنى، وذلك له في باب البيان فضل بلا ريب، والخلاصة من كلام ابن الأثير، وهي التي عليها المعول أنه بعد ان جعل الشكل مما يتناوله الاختراع، جعل الصياغة، إذ الظرافة البلاغية، إنما هي داخلة في حيز تفاصيل الصياغة، مما يتناوله الاختراع. ثم نبه على أن السرقة إنما تقع في الصياغات، وبهذا يكون وفى الجواب عن مسئلة إنكار السرقة التي عسى أن تستنتج من أوائل كلامه.

وقد فصل الحديث في السرقة وبوبه، وقد ضمن أول بحثه في موضوع الابتداع وصفا عاما للسرقة أنها موراة خفية، أخفى من سفاد الغراب كما زعم ، ولعل هذا التشبيه أن يقع من أذواقنا موقعا نابيا الآن ولا يخفى أنه أخذ نعت السرقة بالتورية من أبيات أبي تمام في داليته الوافرية يمدح أحمد بن أبي دؤاد، وهي مما يدخل في صميم النقد :

إليك بعثت أبكار المعاني يليها سائق عجل وحادي
جوائز عن ذنابى القوم حيرى هوادي للجمام والهوادي
شداد الأسر سالمة النواحي من الإقواء فيها والسناد
منزهة عن السرق الموري مكرمة عن المعنى المعاد
لها في الهاجس القدح المعلى وفي نظم القوافي والعماد

والعماد أي عماد الشعر إن جعلته مفردا وإن جعلته جمعا فهو جمع لعمود الشعر فمن أبي تمام أخذ الآمدي هذه العبارة المنسوبة إليه وهي أقدم منه ومن أبي تمام على الأرجح والله تعالى أعلم.

وقد ترى أنه ختم كلمته عن الاختراع برأيه أن السرقات إنما تقع في مجال، وهو مجال الصياغات، ثم أخذ في تبيين السرقات فجعلها خمسة أقسام، الدسخ والسلخ والمسخ وأخذ المعنى مع الزيادة عليه وعكس المعنى إلى ضده. وقد جاء ابن الأثير في هذا الباب الأخير الذي عقده للسرقات بأشياء تعد من روائعه حقا، مثل حديثه عن الشعراء الثلاثة أبي تمام والبحتري وأبي الطيب فقال عن أبي تمام : «أما أبو تمام فإنه رب معان وصيقل الباب وأذهان فمن حفظ شعر الرجل وكشف عن غامضه وراض فكره برائضه أطاعته أعنة الكلام وكان قوله في البلاغة ما قالت حذام» (ص 470) وقال عن أبي الطيب : «أراد أن يسلك مسلك أبي تمام فقصرت عنه خطاه، ولم يعطه الشعر من قياده ما أعطاه، لكنه حظي في شعره بالحكم والأمثال، واختص بالابداع في وصف مواقف القتال، وعلى الحقيقة فإنه خاتم الشعراء ومهما وصف به فهو فوق الوصف وفوق الاطراء» وآخر كلامه هنا ينقض أوله وكأنه كان أميل إلى تقديم أبي الطيب علي أبي تمام ثم مع ذلك مضطربا فيه مترددا (ص 470 ـ 471) وقال عن البحتري : «وأما أبو عبادة فإنه أحسن سبك اللفظ على المعنى وأراد أن يشعر فغنى ولقد حاز طرفي في الرقة والجزالة على الإطلاق فبينا يكون في شظف نجد إذ تشبث بريف العراق» (ص 470) وكأن قول ابن الأثير «أراد أن يشعر فغنى» تمكين منه للبحتري في الشاعرية بدليل قوله : «وسئل أبو الطيب عنه وعن أبي تمام وعن نفسه فقال أنا وأبو تمام حكيمان والشاعر البحتري ولعمري أنه أنصف في حكمه، وأعرب بقوله هذا عن متانة علمه، فإن أبا عباد أتى في شعره بالمعنى المقدود من الصخرة الصماء في اللفظ المصوغ من سلاسة الماء فأدرك

بذلك بعد المرام، مع قربه إلى الافهام، وما أقول إلا أنه أتى في معانيه بأخلاط الغالية ورقى في ديباجة لفظه إلى الدرجة العالية أ. هـ ص (470 ـ 471)، والغناء قوى العلاقة بالشعر وفي كتاب سيبويه أن الشعر إنما وضع للغناء والترنم. على أنه لا يستبعد، إن صحت هذه الرواية عن أبي الطيب، أن يكون قد قصد إلى تفضيل نفسه وحبيب على أبي عبادة لاقتران الشعر بالحكمة وفي الحديث ، إن من الشعر لحكما، وعسى أن تكون هذه الرواية مما افتعل على أبي الطيب لتثبيت تهمه دعوى النبوة عليه، للمعروف من اقتران الحكمة بالنبوة، قال تعالى ، «ولوطا ءاتينه حكما وعلما» «الأنبياء 74) وقال تعالى في خبر المسيح عليه السلام ، «وإذ علمتك الكتب والحكمة والتوراة والإنجيل» (المائدة 11)، وقال تعالى في خبر سيدنا يحيى عليه السلام ، «وءاتينه الحكم صبيا) (مريم 12) وفي خبر لقمان ، «ولقد ءاتينا لقمان الحكمة» (لقمان، 12).

ونظر ابن الأثير في قوله ، فأدرك بذلك بعد المرام مع قربه إلى الافهام إلى قول البحتري في ابن الزيات ،

لتفننت في الكتابة حتى عطل الناس فن عبد الحميد
من معان لو ضمنتها القوافي هجنت شعر جرول ولبيد
حزن مستعمل الكلام اختيارا وتجنبن ظلمة التعقيد
وركبن اللفظ القريب فأدركن به غاية المراد البعيد

وأبيات البحتري هذه هي أيضا مما يدخل في صميم النقد. وللشعراء سبق ودقة في أبواب كثيرة من النقد مما ينبغي أن يتنبه إليه الباحثون في هذا الباب.

هذا ويؤخذ على ابن الأثير في معالجته للسرقات أنه أغفل المبدأ الذي بنى عليه كينونتها وأجاب به على منكري وجودها بحجة أن المعاني متساوية مشتركة، فلم يسلم له إلا باب قسمته الأول وهو النسخ وقد أدخل بعضه فيما وسمه باسم وقع الحافر على الحافر (ص 472) واستشهد بقول أمرىء القيس ،

وقوفا بها صحبى علي مطيهم   يقولون لاتهلك أسى وتجمل

وقوله طرفة ،

وقوفا بها صحبي علي مطيهم   يقولون لاتهلك أسى وتجلد

ومسألة كون المعاني مشتركة معنى أخذه ابن الأثير عن الجاحظ كأخذه أشياء كثيرة منه مع ولعه بتزكية نفسه وغفل عن أن الجاحظ قد ذكر في موضع آخر من البيان أن المعاني التي في النفس أسرار والكشف عنها هو البيان وذكر ما روى عن عامر بن عبد قيس أن الكلام إذا خرج من القلب خلص إلى القلب فتأمل ويجوز أن يكون قول امرىءالقيس قد اشتهر وسار فما أراد طرفة إلا تضمينه وتحسين صناعته بذلك التضمين. ويجوز أن يكون قولهم ،

وقوفا بها صبحى.....

مما صار من طريقة كلامهم، يأخذ به شاعرهم، ويغير من لفظه بحسب ما يتطلبه وزنه ورويه، ويكون على هذا غير داخل حقا في الذي سماه هو النسخ، لأن هذا من السرقات، وقد فرض في السرقات الخفاء والتورية ولعله لو كان قد جعل ما استشهد به من حديث أبي نواس في

باب النسخ لكان ذلك أصوب، وهو قوله (ص 473) : «ومما كنت استحسنه من شعر أبي نواس قوله من قصيدته التي أولها :

دع عنك لومي فإن الوم إغراء

دارت على فتية ذل الزمان لهم فما يصيبهم إلا بما شاءوا

وهذا من عالي الشعر ثم وقفت في كتاب الأغاني لأبي الفرج على هذا البيت في أصوات معبد وهو :

لهفي على فتية ذل الزمان لهم فما أصابهم إلا بما شاءوا أ. هـ.

على أنه يجوز أن يكون : أبو نواس قد أراد التضمين، وهو من أسلوبه وكان واسع الحفظ. ولعل ابن الأثير أن يكون قد أراد نحوا من هذا المعنى حيث علق على ما تقدم بعد البيت الذي هو من أصوات معبد بقوله : «وما أعلم كيف هذا» ولا ريب يجرى مجرى التضمين لا النسخ قوله أبي تمام :

محاسن أصناف المغنين جمة وما قصبات السبق إلا لمعبد

لأن هذا كان قولا سائرا.

وقد وقع ابن الأثير في الذي نبه على تجنب الأخذ به، حيث تتبع تشابه المعاني وبنى عليه سائر الأصناف التي جعلها للسرقات، ولو قد كان عول على الصياغة لكان مذهبه أسلم، والعجب له كيف غفل عن هذا، ولا ريب أنه كان يعلم أن البحتري اتهم أبا نواس في بيته :

ولم أدر من هم غيرما شهدت به بشرقي ساباط الديار البسابس

بالأخذ من الهذلي في قوله ،

ولم أدر من ألقى عليه رداءه ولكنه قد سل عن ماجد محض

لأن حذو الكلام واحد.

وعلى هذا ايقاس أخذ أبي نواس من الأعشى حيث قال ،

وداوني بالتي كانت هي الداء

فإنه ولدها من ، وكأس تداويت منها بها.

والتشابه ههنا في الصياغة أول من كل شيء.

ولله در الجاحظ إذ ذكر أنه حينما يفطن شاعر إلى معنى من المعاني قد جوده شاعر آخر فإنه لا يهدأ له بال حتى يأخذه ثم إن استطاع أن يجحد ذلك فعل. أحسبه ذكر هذا في كتاب الحيوان ندعني موضعه. على أن ابن الأثير، في تتبعه لتشابه المعاني، قد وفق إلى موازنات رفيعة داخلة حقا في حيز ما قدمه من أصل الصياغة والشكل والخفاء والتورية. ولعل أجود ذلك جميعه الموازنة التي عقدها بين صفة البحتري لأسد الفتح بن خاقانِ وصفة أبي الطيب لأسد بدر بن عمار، وقد خلص فيها إلى تفضيل أبي الطيب، ولو قد سار على مذهبه في النقد لفضل البحتري لالتزامه بنعت المبارزة، إذ أبو الطيب اهتم بالأسد. ولا ريب أن أبا الطيب أشعر شعرا ههنا وإن كان البحتري أصفى ديباجة ومن عجب الأمر أن ابن الأثير قد فضل أبا الطيب أيضا على أبي تمام في الموازنة التي عقدها بين رثاء هذا لولدين صغيرين ورثاء ذاك لطفل صغير. قال (ص 487) ، «وأبو تمام وإن كان أشعر عندي من أبي الطيب فإن أبا الطيب أشعر منه في هذا الموضع» وليس في هذه المقالة لأبي تمام وناصريه عزاء إذ قد أعطى الجائزة لأبي الطيب كما ترى.

وكأن ابن الأثير ما فضل جريرا وصاحبيه على شعراء الجاهلية إلا ليخلص إلى الذي خلص إليه من تفضيل الثلاثة الذين جعلهم لات الشعر وعزاه. ومناته عليهم ثم يجعل أبا الطيب خاتم الشعراءأجمعين وما أكثر المواضع التي قطع بتقديمه فيها على غيره بلا تردد. كقوله مثلا ، (ص) وسأذكر الموضع الذى خدنى منه من الفعل وجوابه لتعلق الأبيات بعضها ببعض وهي من محاسن مايؤتى به في معنى الوداع ولم يأت لغيره مثلها الخ.

وقال بعد أن أثنى على أبي الطيب الثناء الحسن في تخلصه (ص 420) ، «والشعراء متفاوتون في هذا الباب وقد يقصر عنه الشاعر المفلق المشهور بالإجادة في إيراد الألفاظ واختيار المعاني كالبحتري فإن مكانه في الشعر لا يجهل،وشعره هو السهل الممتنع الذي تراه كالشمس قريبا ضوءها بعيدا مكانها، وكالقناة لينا مسها خشنا سنانها وهو على الحقيقة قينة الشعراء في الاطراب، وعنقاؤهم في الإغراب، ومع هذا لم يوفق في التخلص من الغزل إلى المديح إلخ.

وكأنه قد كان من معاصري ابن الأثير الذين كان يعبأ بهم عصبة فيهم عن أبي الطيب انحراف وبهم ميل إلى تقديم صاحبيه عليه الأول فالتالي وكان هو على خلاف رأيهم في القول بتقديم أبي الطيب وهذا جلي من كثرة استشهاده بشعره وإطرائه له. فأسر هذا القول وأظهر أنه على مذهبهم مداراة لهم أو مجاملة كقوله قبل أن يقطع بتفضيل أبي الطيب في رثائه الطفل الصغير على أبي تمام وقد مهد بأنه يرى ذلك ،

(ص 487) وربما أكبر هذا القول جماعة من المقلدين الذين يقفون مع شبهة الزمان وقدمه لامع فضيلة القول وتقدمه» - وكأنه يوهم بهذا أن أصحاب هذه المقالة غير الذين هم موضع مجاملته ومداراته. فتأمل.

هذا ومما يؤخذ على ابن الأثير أيضا تنبيهه على ضرورة الحفظ لأن ذلك يعين على جودة النقد وتمييز مواضع الاختلاس والسرق وما إلى ذلك ثم هو قد حث بعد ذلك على الاقتصار على الشعراء الثلاثة ومن بعد على ثلاثة العهد الأموي وقلل من شأن فحول الجاهلية - ويوشك قارئه أن يخلص إلى أنه هو لم يكن حقا عظيم المحصول من معرفة شعر القدماء. ولولا ما نعلم من أن طريقة الدرس ومنهجه على ذلك الزمان كانت تأخذ الطالب بمعرفة الأصول كمفضليات الضبي وحماسة الطائي ودواوين الأولين. لكنا صغونا إلى القول بهذا الرأي. ولعلها هي الفتنة بأبي الطيب هي التي دفعته إلى ما قطع به من تفضيل جرير وأصحابه على امرىءا لقيس وأصحابه ثم تفضيل ثلاثة العصر العباسي عليهم جميعا. والله تعالى أعلم.

هذا والمسألة الرابعة التي اهتم بها ابن الأثير وهي من كبريات مسائل نقد الشعر مسألة لغة الشعر والنظم في مقابلة لغة النثر. وقد تعرض ابن الأثير لهذا الباب في معرض حديثه عن الوحشي من الكلام. وقد فتح باب الحديث بزعم منه جازم أن من الألفاظ قباحا يعرف قبحها بالضرورة وحسانا كذلك. ولا أشك أن ابن الأثير قد صدر في رأيه هذا عن طبيعة الضعف واللين التي كانت غالبة على عصره. وقد توفي رحمه الله سنة 637 هـ أي قبل نحو عن عشرين سنة من سقوط بغداد في أيدي الثتار، وقد ذكر المؤرخون أن جيش الخلافة كان أفره خيلا وأثقل

دروعا وأكثر سلاحا من جيش هولاكو ومع ذلك لم يثبت هؤلاء المدججون إلا قليلا أمام رماة التتار الخفاف العدة والعتاد. (راجع 60 ـ إلى ـ 111).

وقد أنكر على تأبط شرا قوله، وهو من أبيات د يوان الحماسة :

يظل بموماة ويمسى بغيرها   جحيشا ويعروري ظهور المهالك

قال (ص 98) : «فإن لفظة جحيش من الألفاظ المنكرة القبيحة وياالله العجب، أليس أنها بعمنى فريد، وفريد لفظة حسنة رائقة، ولو وضعت في هذا البيت موضع جحيش لما اختل شيء من وزنه، فتأبط شرا ملوم من وجهين في هذا الموضع، أحدهما أنه استعمل القبيح والآخر أنه كانت له مندوحة عن استعماله فلم يعدل عنها» أ. هـ.

وهذا من أخطاء ابن الأثير التي مردها إلى ما سبقت الإشارة إليه من غلبة نوع من الانحلال واللين على طبائع أهل عصره وأذواقهم. ولو قد وضعنا كلمة فريد ههنا موضع جحيش لنبت كل النبو. وذلك أن في قوله «جحيشا» حيوية وتصويرا، إذ قد نظر في اختياره هذه الكلمة إلى المعهود في الأشعار وفي البيئة الجاهلية البدوية. من نعت الحمار الوحشي بالحذر والغيرة والانفراد منصلتا بأتنه في القفار، يتقدمها يربأ أمامها المراقب، أو يتعقبها وهو يسوقها السوق المفرط الشديد. وقد نعت رؤبة الحمار الوحشي في أرجوزته القافية :

وقاتم الأعماق خاوي المخترق.

ولما أراد مدح أبي مسلم صاحب الدولة ببعض الرجز، أعرض عن ذلك وطلب منه أن ينشده القافية، فلما صار فيها إلى قوله :

إذا تتلاهن صلصال الصعق
معتزم التجليح ملاخ الملق
يرمي الجلاميد بجلمود
مدق

قال له أبو مسلم : «أنا ذلك الجلمود المدق»
ومما يقوى معنى الحيوية الذي في قوله :
جحيشا ويعروري ظهور المهالك
أن الشاعر احتفظ بمعنى الحمار الوحشي في سائر البيت، فجعل المهالك بمنزلة الرواحل، وجعل جحيشه هذا يعروريها أي يركب عليها عريا بلا سروج، وجعل لها ظهورا كما ترى، وقد نقل صورته من الجحيش الوحشي النفور المنفرد الكثير التلفت، إلى الباسل البئيس الذي يثبت على ظهور المهالك يمتطيها عريا بلا سروج، فجعل المهالك بمنزلة الأتن التي يحدوها الحمار الوحشي، ويقدر عليها وهو يتتلاها «يرمي الجلاميد بجامود مدق». وقوله : يظله بموا ة ويمسى بغيرها مأخوذ أخذا من صورة وحوش الصحراء.

وقد كان أبو تمام ناقدا نافذ البصر في الشعر لا يتقيد في تمييز جيده من رديئه بما كان هو عليه من مذهب النظم. وقد اختار أبيات تأبط شرا هذه واحتفظ بجحيشها ولم يغيره إلى فريد. وليس الأمر ههنا إصابة ظاهر رنة الوزن، ولكن أن يصيب الشاعر جوهر المعنى في الصورة والحيوية والإيقاع جميعا.

ثم بعد أن ذكر كلمات تجرى عنده مجرى «جحيش» في القبح قال (ص 99) «والعرب إذن لاتلام على استعمال الغريب الحسن من الألفاظ، وإنما تلام على الغريب القبيح، وأما الحضري فإنه يلام على استعمال القسمين معا وهو في أحدهما أشد ملامة من الآخر، على أن هذا الموضع يحتاج إلى قيد آخر، وذلك شيء استخرجته أنا دون غيري»... كان رحمه الله كثير التزكية لنفسه، وقد جر هذا عليه كثرة الاستشهاد في باب النثر بأمثله من إنشائه لوخلا كتابه منها كان أفضل له... قال «وذلك شيء استخرجته أنا دون غيري فإني وجدت الغريب الحسن يسوغ استعماله في الشعر ولا يسوغ في الخطب والمكاتبات وهذا ينكره من يسمعه حتى ينتهى إلى ما أوردته من الأمثلة إلى آخر ما قاله ». فقد جعل ههنا للشعر طبيعة قبول أو طبيعة استعداد وتهيؤ لقبول الغريب الذي سماه حسنا دون النثر. ومما مثل به في هذا الباب لفظ شرنبثة في قول الفرزدق.

شر نبثة مشمطاء من يرتمي بها يشبه ولو بين الخماسي والطفل

وقول البحتري «مشمخرا في السينية :

مشمخر تعلق له شرفات رفعت في رؤوس رضنوى وقدس

قال (ص 99) : فإن لفظة مشمخر لا يحسن استعمالها في الخطب والمكاتبات ولا بأس بها ههنا في الشعر وقد وردت في خطب الشيخ الخطيب ابن نباتة كقوله في خطبة يذكر أهوال القيامة فقال اقمطر وبالها واسمخر نكالها فما طابت ولا ساغت»... ولا يخفى أن هذا من ابن الأثير اقتيال بلا حجة، إذ لا يخفى أن قول ابن نباتة «اقمطر» أخذه من

قوله تعالى : «يوما عبوسا قمطريرا» واشمخر ملائمة لاقمطر في الجرس وصورة هول المعنى.

ويشبه كلام ابن الأثير بعض ماذهب إليه كالردج من بعد حيث أنكر على رفيقه وردزورث ما زعمه وادعاه لنفسه أنه ينظم شعره بلغة الكلام واحتج كلردج بأن المرء حين يكتب يختلف عنه حين يقرأ وحين يتكلم وإذا دخل الوزن صحب ذلك نوع من الصناعة يعمد فيه الشاعر إلى تنظيم انفعالات النفس وضبطها بواسطة انفعالات الوزن الصادرة عن فكر وصناعة هذا وإنما رتب ابن الأثير قضية الفصل بين أساليب الشعر والنثر. وإن كان قد جاء بذلك متقدما. على أصل جاء به من بعد حيث فرق بين حال الألفاظ وهي مفردةوحالها وهي مركبة وذلك قوله : (ص 114) «وأما إذا صارت مركبة فإن لتركيبها حكما آخر. وذاك أنه يحدث عنه في فوائد التأليفات والامتزاجات ما يخيل للسامع أن هذه الألفاظ ليست تلك التي كانت مفردة» ولعمري لو كان ابن الأثير تمسك بهذا الأصل وأضرب عما افترضه من القبح الأصيل والحسن الأصيل في الكلمات لكان أجود وأصح. وعليه يستقيم ماصور به ألفاظ أبي تمام (ص 106) «كأنها رجال قد ركبوا خيولهم واستلأموا سلاحهم وتأهبوا للطراد» وألفاظ البحتري حيث قال (ص 106) «وترى ألفاظ البحتري كأنها نساء حسان عليهن غلائل مصبغات وقد تحلين بأصناف الحلى» إذ هي إنما استفادت هذه الصور في خياله من أساليب تأليفها. وأحسب أن ابن الأثير قد أخذ تمثيله ههنا من بعض ما جاء به ابن رشيق في هذا الباب. على تقدير التسليم أن كتاب العمدة كان معروفا

بالمشرق، وليس ذلك ببعيد، لقوة ما كان يصله الحج وبعد همم العلماء في تحصيل الإجازات والأسانيد بين. أطراف بلاد الإسلام.

وقد فرع ابن الأثير من قضيته التي قال بها من قبح الألفاظ وحسنها ثم أثر التراكيب وضروب التأليف على ذلك، فصلا في السجع. وكان يميل إليه ويرى أنه أعلى درجات نظام الكلام المنثور. وقد اشترط فيه شروطا كاد يقترب به فيها من الشعر، إذ ألزم صاحب السجع أن يجتنب البرد والغثاثة وعرف البرد والغثانة أن صاحبها يصرف نظره إلى السجع نفسه من غير نظر إلى مفردات الألفاظ المسجوعة وما يشترط لها من الحسن ولا إلى تركيبها وما يشترط له من الحسن وهو في الذي يأتي به من الألفاظ المسجوعة كمن ينقش أثوابا من الكرسف أو ينظم عقدا من الخزف الملون» ثم إنه اشترط مع هذا مراعاة المعنى وهذا يستفاد ضمنا من سابقه اشتراطه ألا يصرف النظر إلى السجع من غير نظر إلى مفردات الألفاظ الخ (راجع 116 ـ 117).

وقد احتج ابن الأثير لتفضيل السجع بأسلوب القرآن، وغفل عن أن أسلوب القرآن ليس بزخرفة من نقش أثواب كرسف أو نظم عقد من خزف ملون، ولكنه شديد الأسر، فحل الإيقاع وقد أنكر ابن الباقلاني أنه سجع أو من المسجوع جملة واحدة.

هذا والمسألة الخامسة، وسنختم بها هذه الكلمة الموجزة إن شاء الله تعالى، من أهم المسائل، ولا سيما قضيته مضمونها بالنسبة إلى نقدنا المعاصر وضروب أشعارنا المعاصرة وشتى المشكلات المتصلة أو المتعلقة بها. وهي مسألة الإطالة في الشعر. قال، وهو في آخر كتابه (ص 503) :

«إن الشاعر إذا أراد أن يشرح أمورا متعددة ذوات معان مختلفة في شعره واحتاج إلى الاطالة. بأن ينظم مائتي بيت أو ثلثمائة أو أكثر من ذلك، فإنه لا يجيد في الجميع ولا في الكثير منه؛ بل يجيد في جزء قليل، والكثير من ذلك ردىء غير مرضي والكاتب لا يؤتى من ذلك بل يطيل في الكتاب الواحد إطالة واسعة تبلغ عشر طبقات من القراطيس أو أكثر وتكون مشتملة على ثلثمائة سطر أو أربعمائة أو خمسمائة وهو مجيد في ذلك كله وهذا لانزاع فيه لأننا رأيناه وسمعناه وقلناه، وعلى هذا فإني وجدت العجم يفضلون العرب في هذه النكتة المشار إليها. فإن شاعرهم يذكر كتابا مصنفا من أوله إلى آخره شعرا وهو شرح قصص وأحوال، ويكون مع ذلك في غاية الفصاحة والبلاغة في لغة القوم. كما فعل الفردوسي في نظم الكتاب المعروف بشاه نامه، وهو ستون ألف بيت من الشعر يشتمل على تأريخ الفرس وهو قرآن القوم. وقد أجمع فصحاؤهم على أنه ليس في لغتهم أفصح منه. وهذا لا يوجد في اللغة العربية على اتساعها وتشعب فنونها وعلى أن لغة العجم بالنسبة إليها كقطرة من بحر» أ. هـ.

القضية التي شرع بها وهي أن الاطالة يكون معها الاسفاف قائمة مسلم بها في جميع أودية البيان. النظم والنثر والخطب والمشافهات والرسائل وهلم جرّا. والفرق بين الشعر وغير الشعر خاصة في هذا الباب فرق درجة «كم» ودرجة «كيف» واحسب أن ابن الأثير تأثر ههنا بمقدمة المرزوقي لشرحه كتاب الحماسة فقد تعرض فيها لفضل الكاتب على الشاعر. وقطع ابن الأثير بأن الكاتب مما تتأتى له الجودة مع الإطالة.

وتزكيته نفسه في مضمار ذلك، غير مسلم بها، وكان أصوب لو نبه على ضيق مجال الشعر العربي على النحو الذي نبه به ا بن المعتز حيث قال :

إن ذا الشعر فيه ضيق مجال   ليس كل الكلام ما شاء قالا
يكتفي فيه بالإشارة والوحـ   ـي ويحتال قائلوه احتيالا

وقد قال البحتري

والشعر لمح تكفي إشارته   وليس بالنثر طولت خطبه

وكون الشعر لمحا، فرق «كيف» بنيه ومن النثر، وكونه صناعة ذات أوزان وقواف وإيقاع يحدث فرقا في «الكم».

وتبقى بعد مسئلة أسلوب العرب وأسلوب العجم في هذا الباب. وسجع العربية لو وقع في لغة من لغات العجم لعد شعرا، فههنا اختلاف بين العربية وغيرها في نفس صناعة الشعر يجب لفت النظر إليه. ومن العجب أن ا بن الأثير شبه شاه نامة في باب الفصاحة عند الفرس بالقرآن في باب الفصاحة عند العرب، وهو يعلم أن القرآن في العربية ليس بشعر، وليس المبعده عن الشعر أنه ليس بموزون مقفى فحسب ولكن يبعده عن الشعر في المكان الأول أنه لا تفاوت فيه ولا اختلاف وأن الناسخ والمنسوخ فيه مرتبان على التدريج في التشريع والتخفيف، وفي الشعر التفاوت والاختلاف لأنه يصدر عن انفعالات قلوب البشر، وقلوب البشر تنقلب، يغضب الشاعر فيهجو وينشرح صدره فيمدح وقس على ذلك، قال تعالى : «أفلا يتدبرون القرآن ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا».

ومع أن صناعة العجم شعرهم تمكنهم من الإطالة فيه، لا يسلم مع ذلك شاعرهم من الهبوط والاسفاف في مواضع، حتى إنما تسند إليه الفصاحة والتبريز من أجل مواضع الإجادة التي يصيبها. فيكون نعت منظومته كلها بالجودة وبالفصاحة من باب التغليب وإطلاق الجزء على الكل وهذا المعنى قد فطن له الناقد الانجليزي كلردج، وعلله في فصل له مشهور متداول من كتابه «بيوغرافيا لترار يا أي الترجمة الأدبية» وهو كتاب متعدد الموضوعات فيه مذكرات واستطراد بعد استطراد وخوض في أنواع من الأقاويل تكون أحيانا غير مرتبطات وبعض نظرات في النقد ثاقبة. وقد كان ممن يقول بأن للشعر لغة غير لغة النثر واحتج بأن لغة الكتابة في النثر غير لغة المحادثة وذلك لما يقع فيها من أناة الصنعة وهذا عنصر أقوى في الشعر والفصل المشهور الذي تعرض فيه لمسئلة ما يعترى النظم بالضرورة من عنصر «اللاشعر» هو الرابع عشرة أول المجلد الثاني من طبعة لندن (1907م) (•) لكتابه المشار إليه آنفا وقد فرق فيه بين المنظومة والشعر بحجة أن الشعر إبداع مصدره من الخيال، والإبداع نادر بالضرورة والمنظومة لا يمكن أن تكون كلها إبداعا.

(•) Biographia Libana سنة 1817م ثم كانت طبعة الأولى بعد ذلك سنة 1917 والفصول النقدية الهامة المفيدة التي يرجع إليها في هذه 12 ـ 14ـ18 تكثر الإشارة إلى هذه الفصول في كتب النقاد الانجليز ونقول، على طريقة ابن الأثير، قد رجعنا إليها وإلى كثير مما كتبوا والله المستعان.

والحجة التي لجأ إليها كلردج فلسفية دينية السنخ يمكن رد أصولها إلى كلام أبي بكر بن الباقلاني في إعجاز القرآن. وإذا صرفنا النظر عن الجانب الديني اللاهوتي في كلام كلردج (راجع كتابه المجلدا ـ ص 202) فإن خلاصته أن المنظومات الطوال يدخلها الضعف واللاشعر. وعلى هذا تسقط الحجة التي تنظر إلى مطولات النظم الأعجمي بنوع من الافتتان.

ورحم الله نصر الله بن الأثير. فإن أقل ما يثنى عليه به في كتابه المثل السائر سلاسة أسلوبه ووضوح الفكرة عنده. وقد كان مثله الأعلى في صناعات النثر والنظم أن يكون الشعر ساخنا ولهذا نجد ميله إلى المتنبي ظاهرا وأن يكون النثر مسيطرا فيه المعنى على اللفظ مع العناية بهذا وحسن اختياره، وطريقة سجعه وتدفقه في شتى أبواب كتابه تشهد بالتزامه بهذا المثل الأعلى الذي ارتضاه وأما تزكيته نفسه فلعل الرجل قد كان له خصوم يعارضهم والله اعلم ـ هذا وعسى أن نكون وفيناه في هذه الكلمة الموجزة بعض حقه، ونختم بما ختم به رحمه الله كتابه من الصلاة على النبي وعلى آله وصحبه والتسليم تسيلما كثيرا والحمد لله سبحانه وتعالى في المبدأ والختام.

فاس عبد الله الطيب

أيام في مراكش

-2-

عبد العلي الوزاني

وجاء الإبداع دون الخيال.. دون صورة الحقيقة.. بعد ضياع الحقيقة ذاتها.. أين خبأت مراكش يدها الرائعة المسحوبة مني..؟ لماذا لا تعيدها إلي مرة أخرى..؟ لو فعلت لعرفت ما أنا صانع بها هذه المرة.. لكن أذلك ممكن الآن.. بعد أن أصبحت يدي أنا مغلولة.. مملوكة للغير.. محكومة بالأشغال الشاقة.. قيودها ثقيلة.. رافقتها زمنا حتى تعودت عليها.. وصارت لها حالة طبيعية.. لا يمكن تجاوزها.. او الإستغناء عنها.. فلم تعد يدي قادرة على أن تحب.. إلا بارتكاب مخالفة.. قد لا تعفيها من العقوبة.. يوم أعطتني مراكش يدها كانت يدي مازالت صغيرة.. دون تحمل المسؤولية.. لم تستحق بعد أن يوضع عليها الحجز.. وأن تناط بها

خدمة.. وان توظف في عمل.. أضعها أينما شئت.. وأستعيدها متى شئت.. يمكنني التصدق بها.. أو رهنها مقابل أشياء لطيفة.. أو تكليفها بأعمال تطوعية.. تشجيع الورد على العيش لمدة أطول.. فتح النوافذ تسهيلا لمهمة النسيم.. إعادة منديل جميل إلى كف رخصة فور سقوطه منها.. جائز أن تمر عدة أيام ولا أذكرها.. وإن تستعار مني ولا أدري لماذا.. وأن تغامر دون استشارتي.. في عملية مشتبه فيها.. لم يكن ذوقها وذوقي متفقين دائما.. كثيرا ما تبدأ من حيث انتهيت.. وتعشق النار ومنها اكتويت.. تفتح صفحة بعد أن طويتها.. وتطوي أخرى وفي النفس منها شجون.. تطفيء الشمعة الوحيدة والظلام دامس.. وترفع الستار عن بشاعة باعثة على الغثيان.. وكبرت يدي مع مرور الأيام.. وتجاوزت مرحلة البطالة.. وانقبضت عن تقلبات المزاج.. وانشغلت عن مزاولة اللعب.. وعن الأعمال التطوعية.. وانضمت إلى الأيدي العاملة.. وحدد لها خط الإتجاه.. وصارت عضوا في هيئة نقابية.. أتأملها أحيانا فأجدها حزينة.. بائسة.. حزنها قديم.. قدم الكآبة في دراع كرسي عتيق.. جمدتها آداب السلوك.. فتعقلت حتى أو شكت أن تحال على التقاعد.. ما ربحته خسرته.. وما لم تربحه لا أمل لها فيه.. لا تصدق أنها ذات اليد التي كانت يوما منبتا للنرجس والأقحوان.. تصنع المباهج من ألوان الضوء.. وتصوغ النفائس من أرخص المعادن.. وتعيد الإشراق إلى الوجه المكفهر.. أين منها

الآن يد مراكش الضائعة.. لكن.. لا أدري أي شيء جعلني أتحول فجأة مما أنا فيه إلى اطالة التأمل في أصابع دخلت برهة مجال رؤيتي.. بطريق المصادفة.. أصابع نقية.. نقية.. نقية.. يا إلهي هل زالت البشاعة والقذارة من هذا العالم..؟ خيوط من نور.. جداول من لبن.. من يصدق أن خيوط النور مرت على الغبار الملوث للبيئة..

وان جداول اللبن اعترضت سبيلها أودية القار الكريهة..؟ الأصابع رشيقة يعشق بعضها بعضا.. تتلاصق لحظة.. كل أصبع انضم إلى رفيقه.. وكأنما تلاحمت انسجتهما بلذة جنسية.. تعود إلى الإنفراج متباعدة.. بين الأصبع والآخر ممر جميل.. يمكنك ملؤه بما شئت من نواياك الطيبة.. يضيق الممر ويتسع.. كسطور قصيدة تتخللها المفاجآت.. ثم لا تلبث أن تنطوي دافنة رؤوسها الحادة كمناقير العصافير الوردية في باطن الكف.. فتبرز مفاصل عظامها مكسوة بمخمل ناعم.. العظام كقواعد النحو حين تكسوها الإستعارات والكنايات.. كتفاعيل العروض حين تبدو في حلل البيان الفاخرة.. مناقير العصافير الوردية ما زالت مدفونة في باطن الكف.. كرؤوس أقلام مذهبة رفيعة.. بعد قليل ترتفع رؤوس الأقلام.. تشرئب مناقير العصافير.. النقاء يتسلق الأصابع.. لونها كالطهارة في وجنات الأطفال.. كالصفاء في أوراق الزهر الأبيض.. عادت الأصابع السحرية فنامت فوق الذراع.. آخذة وضعا

أفقيا.. غائصة قليلا.. كأنما الذراع هي التي أمسكتها.. واهبة إياها دروبا وأخاديد.. يبدو أنها ارتاحت الى هذا الوضع.. صارت هي والذراع قطعة واحدة.. الأصبع الأوسط يظهر أنه راغب في مواصلة العناق والإندماج في الذراع أكثر من غيره.. يزداد ضغطا وانغراسا بين لحظة وأخرى.. ضغوطه أحدثت من حولها دائرة شديدة الإحمرار.. ما يلبث بعضها أن ينداح في بعض.. قسوة شهية.. كقسوة شفتين نديتين.. حين تعصر إحداهما الأخرى.. أو كقسوة اللسان حين يضغط حبة كرز.. الأصابع ترتفع فجأة عن الذراع.. لتتركها برهة هاربة الدماء.. في حالة تأهب سريعة لاستعادة دمائها الهاربة.. كجراح تلتئم بسرعة خارقة.. موزعة نفسها مرة أخرى بشكل عادي.. الآن فقط تبين أن في أصبع خدشا بسيطا يظهر أنه أثر جرح قديم.. حفر نفسه في البشرة المرهفة متخذا وضعا ثابتا ربما كان غير قابل للزوال.. تلاءم مع بيئته اللطيفة.. واكتسب حق البقاء فيها بصفة دائمة.. كأنه تكون مع انسجتها وكانت له نفس الأصالة.. مستدير في لطف.. في حجم برعم زهرة صغيرة.. كأنه خاتم من لحم.. انخفضت حافته عن مستوى سطح البشرة قليلا.. بينما تتوسطه نجمة دقيقة كأنها مطرزة في قطعة من حرير أبيض.. لو تأملت هذا الخدش لظننته زخرفا مقصودا من ابتكار الطبيعة.. كالإنخساف الطبيعي في خدود بعض التفاح.. والشحوب البادي على بعض حبات المشمش.. والفلج

الفاتن في بعض الثنايا النضيدة.. أخطاء مستغلة في وظائف جمالية.. كالخطإ يرتكب في ثوب مطرز.. فتطلع منه وردة.. والخطإ النحوي في نص أدبي يحول إلى نكتة بلاغية.. أقواس الأظافر واضحة.. يكاد الدم ينبجس من تحتها.. من تحت القوس الكبير يلوح قوس صغير.. براعم زهور الرمان.. رؤوس السنة الأطفال.. كل أصبع متوج بتاج صغير.. لكاني بهذه.. الأصابع غمست رؤوسها في الشفق.. ثم نقعتها في انداء الصبح.. ثم عمدتها في أحواض قوس قزح.. فجاءت لابسة غلالة فضية.. فوق غلالة وردية.. من دونهما غلالة لازوردية.. وأخرى بنفسجية.. ومثلما تتحول حبات العنب إلى زبيب..

ولدن الأغصان إلى خشب.. أتخيل مآل تلك الأصابع.. بعد أن تدوسها أحداث الزمن.. فتبدو لرؤياى وعلى بشرتها شيء من قساوة.. كورق شفاف أضيفت إليه مواد كيماوية.. كي يصبر لوخزات الأقلام.. ولمسات الأيدي ذات الإلحاح.. أو كقطعة من حرير.. أعطاها الإستعمال وكثرة التراوح بين الشمس والماء وحديدة المكواة وتوالي النشر والطي صلاحية للتكيف مع مخاطر الإستعمال.. بينما تراءت لي بعض الأخاديد التي حفرت نفسها مقاومة شتى الدهون وكل المرطبات وملينات الجلد.. اما أصول الأصابع فقد برزت قليلا.. بعد أن تخلت عنها الطبقات الدهنية..

وتساقط ما كان يزينها من وبر خفيف.. الأظافر أو ماكنا ندعوه بالبراعم الصغيرة.. والتيجان اللطيفة دخلت العصر الصناعي.. وافترشتها طبقة وقحة من محلول الصباغة المسؤول عن أكبر عملية تزوير في تاريخ الجمال البشري.. مبدئيا لا فرق بين ظفر مصبوغ. وحديدة مصبوغة. وقطعة خشب مصبوغة.. إذ الصباغة صارت سيدة الموقف.. كشأنها على الأبواب الخشبية القديمة.. وقاعات السنما ذات المستوى الوضيع.. وهياكل السيارت التي طال ستعمالها.. ومع ذلك ما أظنها ـ أي الأصابع ـ فاقدة كل روائها.. لا بد أن تبقى لها بعض القدرة على جلب المسرات.. كان تعقد ربطة عنق.. أو تمتد إلى مسند كرسي.. أو تمسح على شعر.. أو تشعل عود ثقاب.. أو تشد على ذراع تعبت من العمل.. دون أن تنسى أنها كانت إلى وقت قريب تحفة تترجاها الأكف.. وتحلم بلثمها الشفاه.. وتحن إليها استدارة الكأس.. ورشاقة الغصن.. وصفحة المرآة.. تشير فترسم الهالات.. وتلعب فتبهرج الخيالات.. لكن يطمئنها أنها صارت ذات خبرة.. استخلصتها من توالي الإبرام والنقض.. والإرخاء والشد.. والدفع والجذب.. لفت خيوطا وحلت أخرى.. وانجرحت ثم التأمت الجراح.. وتورمت وتراجع الورم.. وخزت بالابر بعد أن غمرت بالقبل.. ردت في غلظة وفساد ذوق.. بعد أن ضمت في لهفة ومزيد شوق.. ربما مرت بها أيام قصرت فيها على نمنمة الثياب الرقيقة.. وتنضيد العقود

الغالية.. وضم الباقات المختارة.. مع أمالة الرأس الوالة على الطف ساعد.. واراحة الخد الملتهب على أحلى الوسائد.. ومسح الجبين المحموم بأروع المناديل.. وفتح موهوب الشفاه عن أجمل الأقاويل.. ثم مرت بها أيام أخرى إدمالها خلالها جذب الأقفال المستعصية.. وأرهقها جر الأثقال المحطمة للأعصاب وتطويع اللجم المطبوعة على العناد.. ويقف شعر رأسي رعبا عندما أتقدم بسن اليد الأنيقة الجميلة.. فأتصور بشرتها جلدا جافا.. قشرة سميكة.. كأنها جلد سلحفاة هرمة.. يبست حتى لتظنها تصلح لصنع حذاء.. أو تجليد كتاب.. لو وخزتها شوكة لانكسرت..قفاز خشن الملمس.. به بقع أرجوانية..كلون جدار قديم مصبوغ بالأحمر.. مشبع بالرطوبة.. العروق تضخمت.. وانتفخت.. كأسلاك متورمة متشابكة في بيت عتيق الإنارة.. أو كحبال للغسيل.. تقاطعت على سطح. العظام ازدادت كشفا عن صفاقتها.. تعرت الامن جلد السلحفاة الهرمة.. الأصابع معقوفة.. أعياها الوقوف.. فتجمعت كأن بها كسورا في عمودها الفقري.. أحنت ظهورها حتى لتظنها في حاجة إلى عصا.. ربما تمسك بشيء تخشى عليه من الانفلات.. أو ربما انفلت منها فعلا.. فتجمعت لالتقاطه..

استردني الحاضر من المستقبل.. فعدت إلى الأصابع البديعة. إلى خيوط النور.. ومنها تحولت إلى يدي..

لتخطفني إلى مراكش الضائعة يدها مني في زحمة الحياة لكنها محفوظة عندي.. بالطريقة التي أستطيع حفظها بها.. لن أضيعها أبدا.. سوف تبقى معانقة ليدي ما حييت.. أأنا أقبض على وهم..؟ تكفي قناعتي.. يكفيني من الوهم أنه استطاع الهائي أحيانا عن الحقيقة.. كما تلهي أغرودة طفلا عن حليب الأم ولو إلى حين.. ويبدو أن الوهم هو كل ما تبقى لي من الحقيقة.. أعيش عليه كما عاش آدم على ذكرياته في الجنة.. بعد إبعاده عنها.. لا تصدقوني في كل ما أقول.. في كل كلمة أكتبها.. فأنا لم أبعد عن جنتي.. لم أهبط منها كرها.. كان في وسعي البقاء فيها.. ولم أرتكب خطيئة أستحق أن أعاقب من أجلها.. بالطرد والإبعاد.. كل أخطائي كانت صغيرة.. لم تصل إلى أن تكون خطايا.. ذنوب جديرة بعفو الله ومغفرته.. تعتبر بسيطة إلى جانب تسامحه ورحمته الواسعة.. لا أنكر أن عيني لا تتورع عن إلقاء النظرة الثانية.. متى كانت النظرة الأولى ناقصة.. وغير كافية.. وإن أذني كانت تهيم أحيانا منذ الكلمة الأولى.. وأن ذوقي يشكل من النظرة والكلمة كائنا جديدا.. كله إغراء وفتنة.. أما يدي فلا أزعم لها العفة كلها.. كانت مراهقة.. في طور المحاولة والخطإ.. ارتكبت أخطاء عديدة دون أن تستفيد إلا من بعضها.. وكم خطإ جميل أعادته عدة مرات.. لأن فيه عنصر أمتاع.. وأما لساني فكثيرا ما كان يورطني في وعود لا قبل لي بالوفاء بها.. ويسبق

قدرتي إلى بناء قصور لا أملك آجرة منها.. مفترضا لي حجما أكبر من حجمي الحقيقي.. كان يكذب.. مستمتعا بكذبه.. وكل أكاذيبه بيضاء.. أكاذيب شعرية.. لم أكن أدري كيف أبررها.. إذ كانت مبرراتها في نفسها.. كما أن مبررات الأحلام في نفسها.. ومبررات الأشواق في نفسها..

كثير من الأحلام كانت تطلع لي من عمق (صهريج لمنارة) كنت أقضي عشيات إلى جانبه.. وكأني غصن بعض الأشجار المحيطة به.. امتد به الفضول إلى ما يقارب صفحة الماء.. فأطل عليها في ذهول كامل.. أو كأني عاشق من الماضي.. ابتلع الماء حبيبته.. فما ينى يرقب طلوعها المستحيل ساكبا سخين الدمع.. نظراتي مركزة على الماء.. كالفتى نرجس الوارد ذكره في الأساطير الإغريقية.. يخيل إلى أحيانا أني عثرت على مدينة النحاس الشهيرة.. وما تلبث المياه أن تنحسر عنها لتكون أعظم اكتشافات العصر.. وأحيانا يتهيأ لي أني أعيش البعث الذي يعقب الموت.. وأني إزاء نهر الكوثر الموعود.. ولم يبق إلا قليل لتظهر أسراب الحور..

والولدان المخلدون.. فتمد الارائك.. ويبدأ الطواف بالأكواب والأباريق.. ولا أستمتع بهذا الحلم لحظة حتى أراني بحارا تحطمت سفينته بفعل العاصفة.. فجلس على الشاطىء يستعرض

شريط الأحداث.. أو مسافرا أقلع المركب البحري قبل مجيئه إلى الميناء وتركه لأحزانه ووحشته المونسة.. أو ناجيا من سفينة غارقة.. كافح الأمواج حتى وصل إلى الشاطىء.. فاتكأ على بعض صخوره طريد أوجاع.. وسرعان ما يختفي من نفسي هذا الحلم الكئيب.. على أثر هبوب نسمة منعشة.. فأعود إلى الجنة الوهمية.. لأجد الوهم ساكنا في قلب الحقيقة.. فهؤلاء الحور يبرزن فعلا.. ليس في أيديهن فاكهة ولا ريحان.. وانما في أيديهن مكبرات وآلات تصوير.. حور فرنسيات وانجليزيات.. أقبلن إلى مراكش ليعشن أحلام الليلة الثانية بعد الألف.. لما يتحركن محاديات للماء. أرى قاماتهن الفارعة في مرآته المهتزة الأديم تحت هبات النسيم تتلوى وتتثنى كأنها تؤدي رقصة مغربية.. فيشوقني المشهد المتبدد في الحين كأنه اضغاث أحلام.. وأعود إلى وحدتي رافعا رأسي عن اللجة المهيبة.. أأنا ازاء صهريج أم إزاء بحيرة لها طموح البحر ومفاجآته..؟ اتسعت حتى لتظنها رفضت أن يكون لها حدود ثابتة.. فأقاموا من حولها حواجز من الحجارة الضخمة كي يضعوا حدا لتوسعها العنيد.. الرغبة في التوسع متجلية في تباعد أطرافها.. وفي احتلالها لمساحة لو ألقيت فيها بسمك القرش لما أحس فارقا كبيرا بينها وبين عرض البحر.. وتقف أشجار الزيتون صفوفا متراصة من حول الصهريج العظيم.. تتخللها ممرات طويلة ظليلة غارقة في صمت رهيب.. لا يمزق صمتها إلا زقزقة العصافير

المرحة بين الأغصان. تزاول رياضتها اليومية في ثقة ودعة وطمأنينة.. يخيل إلي أنها سوف تعيش طويلا في هذه البقعة.. إلى سن الشيخوخة.. وربما الهرم.. طول الأعمار يحتاج دائما إلى بيئة مناسبة.. قد يتمتع العصفور الصغير هنا بجده الثاني أو الثالث.. وجدته المتقاعدة المنسولة الريش من ضعف الخلايا.. كنت أعبر هذه الممرات على متن دراجتي الخفيفة وأنا شبه خائف.. خائف من الصمت الشامل العميق.. يتهيأ لي أني أجوس خلال حدائق أحد ملوك الجن.. وان رجاله المختفين وراء جذوع الزيتون الضخمة ما يلبثون أن يبرزوا لي بعد حين.. فيزداد نشاط قدمي إلى أن أخرج في اتجاه العراء الكبير.. من الملكية الخاصة.. إلى الملكية العامة.. ولم تكن رهبتي للصهريج لتمنعني من العودة إليه.. فحين تكون الرهبة ممزوجة بالمتعة تحلو المغامرة.. ولو أن رأسي يغيم بما يتردد عن هذا الصهريج من قصص مثير.. خليق بجعل الطواف حوله ضربا من المغامرة فعلا..

ومع ذلك كان شغفي به يزداد كل يوم.. الهدوء التام من حوله يعمقني.. يوسع رؤيتي.. يعطيني إحساسا بأني بناء مكون من عدة طوابق.. تتخللها دروب ودهاليز خفية.. يجعل بعض خواطري يأتي من مسافة بعيدة.. كأنها في رحلة سفر.. يسرع بنموي الباطني ويستحث نتائجه أن تأتي قبل أوانها.. لتربك

حياتي.. لتخلق لها مواقف صعبة التجاوز.. يضعني أمام معان أكبر
مني.. أقوى من احتمالي.. أخافها أحيانا.. أود التخلص منها بأية
وسيلة.. أرميها في القبو العميق.. فلا تموت ولا تتلاشى.. وانما تجد
الفرصة للتناسل بعيدا عن المراقبة.. وعن الضبط والتوجيه.. وعن
تحديد النسل أيضا.. وأشعر أن في أعماقي ماردا يروم تحطيمي
بين الحين والحين.. باحثا عن ثغرة في القمقم.. المحكم الإغلاق..
الأشجار المحيطة بالصهريج دائمة الإخضرار.. حتى عندما يكون
اللون الأخضر في مراكش أمنية عزيزة المنال.. لأنه تكفل بإبعاد
العطش عنها واستثنائها من مواسم الجفاف.. تحمل في شرايينها
احتياطيا كبيرا يكفيها ويفيض عن حاجتها طيلة السنة.. فوقتما
جئتها ألفيتها مغتبطة من صحة وجمال وشباب.. خضرتها عميقة
نقية كخضرة الأعشاب في مسيل الأودية.. ومنبسط المراعي
الخصيبة.. يخيل إليك أنها قادرة على إنتاج الثمار في غير أوانها..
وعلى احتجاز فصل الربيع بعد جمعه لأزيائه الجميلة وأخذ أهبته
للرحيل.. كل ربيع جديد يأتي لا يفاجئها بطريف.. يضع عليها
بعض اللمسات لا غير.. كلوحة بارعة اكتملت معالمها ولم يبق إلا
بضع ضربات بالفرشاة لتصير آية فنية.. الصهريج يمر بدورتي
المد والجزر.. فيه من طباع البحر الشيء الكثير.. كشأن الكرماء
دائما.. تفيض أكفهم بالنعيم.. وتعرف الخصاص أحيانا.. لكن الرزق
منها لا يغيض.. البركة موصولة الأسباب بها ما امتد البذل

وتواصل العطاء.. عندما تشح الكف السخية فذلك إشعار بموسم فيض جديد.. سيأتي بعد حين.. لا توئس أبدا.. لأنها لا تكاد تفرغ حت يطفح الخير من جوانبها على نحو عجيب.. بعض الصهاريج تبخل بمياهها على ما حولها فتمنعها من التسرب.. مقيمة حولها حواجز لا تنفذ منها إلا قطرات.. لكن ماءها سرعان ما يصاب بالتلوث.. ويصير مباءة للعفن.. آسنا كريه الريح جالبا للهوام.. كبعض الأكف حين تقبض على النعمة بجشع المهدد بالمجاعة.. حتى تصير كالأطعمة الفاسدة المبعدة عن الهواء وطرق الاستهلاك.. عندما أجلس على حافته وأمد إلى مياهه قدمي.. أظنني أنا الآخر أرتوي منه.. وتوشك أن تنبت في أطرافي زهور وأوراق..

وإذا كان جلد الإنسان لا ينبت إلا ما يكسوه من شعر... فلأن أكثر نباتاته باطنية.. لدرجة أن بعض الناس يحملون في أعماقهم الغابات.. والأدغال المخيفة.. النبات يحب الاستقرار.. والإنسان متحرك..ولو حمل على ظهره شجرة أو بضعة أعشاب لكانت تقتلع ويعاد غرسها في اليوم الواحدعدة مرات.. ولا أثق بالصهريج عندما أضع فيه قدمي.. لا يمكنني ـ مثلا ـ أن أنسى أن قدمي في الماء، وأنصرف لبعض شأني من قراءة أو حديث أو شرود.. وإنما أراقب حركة قدمي.. لا أدري أي خطر سينجم لهما

بعد حين.. كمن يضع قدميه في ماء البحز تماما.. لا يدري أي كائنات البحر سيفاجئه بدعابة قد لا تخلو من خطر.. أستمتع به وأخشاه.. أراه بعين يغمرها الجمال ويجفل بها الترقب.. أسعى نحوه على قدم يدفعها الشوق ويمسكها الحذر.. جليل.. لا ابتذال ولا ضعة ولا انبساط.. كبير.. لا عبث ولا فضول ولا تساهل في احترام الذات.. مترفع.. لا تودد ولا استئناس ولا بحث عن مسرات.. صامت.. لا حوار ولا ثرثرة ولا مكاشفة بالأسرار.. جاد.. لا هزل ولا هراء ولا ضحك ولا ابتسام.. شهم.. لا مجاملة ولا وعود ولا بدأ بالأذى.. رجل.. لا ميوعة ولا رقة ولا إغراء.. لو برز أسد من أحد أركانه لكان في موضعه المناسب.. ولو سكنت أشجاره بعض الصقور والنسور لربما رغبت عن جلال الجبال.. ووحشة المرتفعات.. ولو التمس صوفي الانفراد بمعبوده ليبثه نجواه لوجد فيه مشارق الأنوار.. ومكامن الأسرار الكبار.. خصصوا له بعض الحراس.. ليحرسوا البحر المحيط.. ليحرسوا جلال الأبدية.. إنهم عاطلون عن العمل.. خليق بهم أن يحرسوا أنفسهم من رهبة المكان.. وظيفة لا حاجة إليها..

يكفي الصمت والعمق والوحشة والانقطاع والعزلة.. حراسا ليس لهم نظير.. الأشياء الجليلة تحرس نفسها.. تدفع عن نفسها بكفاءتها الذاتية.. يوم تحتاج الى حراسة تكون قد بدأت في

الانحطاط.. أو أن البشر الواصل إليها بدأ في الانحطاط.. وفقد احترامه للعظمة.. ومن ثم فقد احترامه لذاته.. الحارس هنا يبدو ضئيلا.. ذبابة تحرس الديناصور.. عصفور يحرس غابة.. فنجان يذوذ عن بركة المتوكل.. جدول يزعم السهر على راحة نهر سبو.. أرى بعض الحراس المساكين يتحركون فوق رصيف الصهريج.. الخطو وئيد.. النظرات ساهمة.. جملة سخيفة مقحمة على عمل أدبي كبير.. لا موضع لها من السياق.. خصوصا إذا زعمت أن لها دورا ومسؤولية.. حتى لا غنى عنها.. كلهم صامتون.. كأنهم تكلموا دهرا حتى أعياهم النطق بحرف.. واجمون.. كأنهم محكومون بالمؤبد في هذه البقعة المبعدة عن بؤرة الحياة.. اعتادوا رؤيتي.. صارت نظراتهم الكسولة لا تتوقف عندي.. وإنما تتجاوزني شاعرة بالخيبة والامتعاض في آن.. لم تتحرك الكلمات بيني وبينهم قط.. ما بيني وبينهم فراغ كبير.. يكفي لتملأه غابة بأكملها.. لو سافر فيه أحد لكانت رحلته طويلة.. كأن لا نهاية لها.. كمن يسافر من قدر الله.. الى قدر الله.. ومع ذلك فربما كان الهواء الذي أتنفسه مارا عبر رئاتهم.. تجول فيها قبل التحول إلى الخارج.. آخذا مجراه من جديد.. كالصوت يحمله الأثير من فم إلى أذن..

ربما كان الفم في أقصى الشمال.. والأذن في أقصى الجنوب.. من الكوكب الأرضي.. وكقطرة الماء.. قد تكون هنا

عائمة في حمام.. لتصير هناك غائصة في فنجان.. يخيل إلي أن (صهريج لمنارة) ينتمي مباشرة الى حاشية جبل درن.. الأطلس الكبير.. وربما كان بعض ممتلكاته الخاصة.. ابتغى إليه الأنفاق.. ومد القنوات.. وأدار المياه فيه على هواه.. متصرفا فيها بالزيادة والنقصان.. يرميها بنزوة الطغيان.. ثم يردها الى شيء من تواضع.. نفس تحكم القلب في الدورة الدموية.. إن لم يكن الأطلس الكبير رافده الأوحد. فلا بد أن يكون من أهم روافده.. وما أظن أن الجبل العظيم يتحكم في الحالات الانفعالية لمراكش دون أن تكون له ممتلكات فيها.. ربما كان بعضها مسجلا باسمه منذ دحا الله هذه الأرض الطيبة تحت أقدامه.. ينقل إليها تعليماته بواسطة بريده الجوي.. وبواسطة شبكة الاتصال المخبوءة في باطن الأرض.. فما تلبث أن تصعد هنا شجرة.. وتستوي هناك حقل قمح.. وتتفجر هنالك ينبوع ماء.. كدماء الجسم الحي.. تصنع الرؤية للعين.. والسمع للأذن.. والحركة لليدين والقدمين.. لا تغرنك المسافةالممتدة بين المدينة والجبل.. فتظن أن الصلة بينهما لا يمكن أن تصل الى هذا الحد.. مرشحا جبل گليز للأسبقية.. فقد يكون هذا الأخير مجرد مدير أعمال لذلك المالك الكبير.. أما المسافة في الطبيعة فليست ذات قيمة أحيانا.. فوادي النيل ينبع من بحيرة ڤكتوريا ليتحف البيت المصري بزهور المائدة.. ونسمة الهواء تعبر ساحل المتوسط شمالا لتنعش أسرة في

السوس الأقصى تنعم بجلسة عائلية.. أنا ليست لي معلومات عالم في الجغرافيا أو علم طبقات الأرض.. لكن عندي من الحدس ما يكفي للسير في خطى الحقيقة..

وتحت ظلها.. كما يتحرك جسم في ظل سحابة لن يرش بمائها.. ربما كان الماء لا يأتي الى الصهريج مباشرة.. آتيا قدما من المنبع.. الراجح أن يجد الوقت الكافي للتجول.. وممارسة رياضة الركض بين شتى الصخور.. والميل مع المنعطفات.. وإيصال أمانة الى بضعة أشجار نائية.. قبل وصول الصهريج الذي يديره دورة أو دورتين.. ثم يطلق سراحه.. صنع الرئة بالهواء..

كثيرا ما كنت أبدأ العشايا بالصهريج.. وأخصص بقاياها لـ (جامع لفنا).. بعد أن تكون هذه الساحة قد دخلت طورالعربدة.. وارتفعت درجة حرارتها الى مستوىالهذيان.. وهب إليها الناس من كل الجهات.. ليشاهدوها وهي ثملة.. تركت كل حذر.. وانطلقت على سجيتها تغني.. ترقص.. تدق الطبول.. تمسك بالثعابين.. تمثل تتسول.. تضحك، تبكي.. تصيح.. تئن.. انداحت الحلقات فيها هنا وهناك.. بعضها ينمو ويتسع بين لحظة وأخرى.. قد يبدأ بشخص واحد.. يباركه الله فيتحول في لحظات، الى جمهور.. وبعضها يتقلص الحين بعد الحين.. كأن يدا امتدت إليه بالهدم والتخريب.. وفتحت فيه الثغرات.. التنقل بين الحلقات قائم على

قدم وساق.. كل حلقة رافد ومصب في آن واحد.. تتغذى من غيرها وتغذ يه في ذات الوقت.. تحدوها جميعا الرغبة في التوسع.. على حساب الجارات.. إذا ضاقت واحدة منها فلحساب غيرها.. وإذا اتسعت فلأنها سحبت الأرض من تحت الأقدام.. ليس بينها حدود ثا بتة.. معترف بها.. والمعركة دائرة.. النصر والهزيمة يتعاقبان.. مامن نصرنهائي أو هزيمة نهائية.. الجمهور لا ثقة به.. متقلب المزاج.. في قبضة من يملك الموهبة والذكاء وطول النفس.. فإذا أدركه التعب تحول عنه.. بحثا عن مسرة جديدة.. إذا ضاقت الحلقة خلتها قفصا تلاصقت قضبانه..

وقد أحكمت الحصار على سجين.. وإذا اتسعت وتراجعت دائرتها خطوات الى وراء حسبتها لجة فاضت بالماء..فانسحبت الأقدام الى بعيد.. كي تسلم من رذاذها المتطاير.. الحلقات بطبيعتها مستديرة.. أخذت خطا منحنيا مزدوجا.. لا عوج فيه ولا نتوء.. كأنما سبق رسمها على الأرض قبل انعقادها.. وحدد لكل قدم موضعها الموقت من الدائرة.. والحلقات في بلادنا قديمة.. وجمهورنا يعرف كيف يتحلق حول فنانيه تلقائيا.. قف في أي شارع أو زاوية.. وقم بحركات جالبة للنظر.. أو اصدر أصواتا ملتقطة للآذان.. تجد نفسك وسط حلقة محكمة لا تدري أنت نفسك كيف تكونت بهذه السرعة.. الاستدارة طابع جوانب كثيرة

من حياتنا.. نأكل حول مائدة مستديرة.. نشرب الشاي حول صينية مستديرة.. أسواقنا أغلبها مستدير.. مدننا جلها محاط بأسوار أخذت شكل الاستدارة.. أفراد الأسرة يستديرون حول ربها.. الفقيه منا يلقي درسه وسط دائرة من الطلبة.. لنا استدارات حول أضرحة أولياء الله.. وعندما لا نجد شيئا نستدير حوله نستدير حول أنفسنا.. المهم أن نعقد دائرة.. ولو كان وسطها فارغا.. بلدنا بلد الجماعات.. والدوائر.. والحلقات.. انحشر في الساحة العجيبة.. أجدلي موطىء قدم فيها دائما.. أقف خلف الدوائر والحلقات.. باحثا عن ثغرة أو فجوة.. أطل منها على ما يجري هناك..

لا يطول بي الانتظار.. الصفوف في حركة دائبة.. لأن الأقدام تتعب من الوقوف.. والملل يترصد للنفوس..و برنامج السهرة طويل.. ولا بد من مشاهدة كل الفنون.. من حلقة طبيب الأسنان.. مطلع الضرس بدون الم.. الى حلقة القراد.. حيث يحاكي القرد التاجر الثري.. والعجوز الحيزبون.. الى حلقة الراوي الذي تقفز من اهابه فرقة كاملة من ممثلين وممثلات.. مع بقاء شخصيته مستقلة.. محتفظة. بخانتها الخاصة.. لاتذوب في غيرها.. تنوعت جهاتها لتشمل كلا من الحاكي والمقلد والشاعر.. الى حلقة قارىء الكف.. انبسطت أمامه الأيدي.. وامتدت تحت ناظريه المضيئين

خطوط راحاتها الم تقاطعة.. كشبكة من الطرق.. في مدينة كبيرة فركب متونها الى آفاق المستقبل .. سائلا عن أخبار الغيب.. الى حلقة الحاوي.. إذ وضع صندوقه.. وسحب ثعابينه.. وقرع الأرض بعصاه.. فإذا الثعابين بعضها عمامة على رأسه.. وبعضها قضيب في يده.. وبعضها حزام لوسطه.. وبعضها ضفيرة من شعره.. بينما بعضها ظن فمه المفتوح على سعته غارا في شجرة فدلى فيه رأسه يروم الانسياب نحو الداخل.. حلقات كثيرة.. تركت بعض فنونها يتطور.. يدخل المدرسة والمعهد والكلية.. واكتفت هي بالخطوة الأولى.. على أرضية الواقع.. الأساس الواقف تحت عظمة البناء.. الجذر المسؤول عن ذهاب الفروع والأغصان في السماء.. كل حلقة كانت لي فيها وقفة.. الحلقات التي لا أقف فيها تصلني أصداؤها.. الأجسام المتلاصقة ترفع درجة الحرارة.. ذراع مدفونة في صدر.. راحة مدفوعة تحت ابط.. ورك مزروع في أسفل بطن.. قدم قائمة بين ساقين.. شجرة ملتفة حول نفسها.. لو أراد غصن الانسحاب منها لما تخلص إلا بصعوبة..

لا بد أن يقتلع نفسه اقتلاعا.. كأنه مضفور في جديلة وأراد الخروج منها.. المعاناة عند دخول بعض الحلقات.. والمعاناة لدى الانسحاب منها.. زائد المعاناة حين الوقوف فيها.. الضغوط متوالية.. من أمام .. من خلف.. من الجانبين.. من مستوى القدمين.. عملية

التلحيم سارية المفعول.. الأفواه يستدير بعضها لبعض.. لدى نكتة تهز الحلقة كلها.. المركبات الكيماوية تتلاقح.. وعن هذا الطريق أيضا..الأملاح في هذا الاسم تترسب في جلد جسم آخر.. نسمات المساء تأتي أحيانا منعشة. تسكب حسناتها على سيئات الأرض.. تجعل احتكاك الأجسام قليل التكاليف.. تمسح على الرؤوس المصلوبة المرصوصة.. فيسري منها الارتياح الى القامات المحشورة في أكياس من لحم.. من حين لآخر يظهر في الساحة بعض السياح الأوربيين.. بشرتهم مسلوقة في حمام مراكش الساخن.. عيونهم مبهورة زائغة النظرات.. كأنهم أغمضوها على عصر الطائرة النفاثة.. ليفتحوها فجأة على عصر الجمل.. الفارق مذهل.. كالفارق بين العصر الحجري.وعصر غزو القضاء.. عدسات الكاميرا لا تلتقط إلا أشد المشاهد غرابة.. في العين الأجنبية.. نخجل منها ويتباهون بالتقاطها.. نمتعهم حين نغوص في مباذلنا.. كلما ازددنا غوصا فيها كانت متعتهم أكبر.. وكلما آذت عيوننا حملت إليهم مزيدا من الأحلام الجميلة.. ويؤدون ثمن الفرجة بخسا.. بضع قطع نقدية معدنية.. تلتقطها أصابع مرتعشة نهمة..من أرض متربة تنحني فوقها ظهور مثقلة بالفجيعة.. بمجرد ما ترى أولئك الأجانب تدرك أنهم من رجال المستعمرات.

الشارع الطويل العريض المستلقي كالنهر العظيم بين كليز و (جامع لفنا) مشطته بواسطة دراجتي الخفيفة.. وسيرا على الأقدام عشرات المرات.. دون أي إحساس بالملل.. السعي فيه على القدمين كان عندي أكثر امتاعا.. ولو أنه أشد إتعابا.. مع شرط واحد.. هو أن تكون مراكش قد جففت عرقها.. وتمددت تستروح عذاب النسمات.. رق من فوقها الجو.. وشرعت طبيعتها تستعيد خواطرها الشعرية.. ريقة المزاج مبسوطة النفس .. حينئذ يكون الفرق بين طي الأرض بواسطة الدراجة وعبورها على القدمين كالفرق بين مضغ الطعام بطاقم الأسنان الصناعي ومضغه بالأضراس الطبيعية.. أو كالفرق بين امساك الطعام بالشوكة والسكين.. وتناوله بالأصابع.. الشارع على طوله كان تقريبا فارغ الجانبين.. لم تزحف نحوه البنايات.. ولم تطل عليه الشرفات والنوافذ.. بعيدا عن حصار الحديد والإسمنت.. المالك الوحيد لهذه الأرض.. افترشها لمئات الأمتار.. من غير أن تتقدم عمارة لتنازعه هذه الملكية.. أنساب على نفسه من غير ما عوج ولا التواء.. طالت قامته المستلقية الى ان كفت عن النمو.. حيث لا مزيد.. صعدت من جوانبه الأشجار صعود الآمال من صدر واسع الرجاء.. تهرب من أطرافه بعض الممرات هروب الجداول من نهر كبير.. فلا يعبأ بها.. إن هي إلا شعارات منفلتة من ضفيرة غليظة متماسكة.. تمنيت لو كان دون نهاية.. أو لو كانت نهايته بداية ثانية..

كفصول رواية تستغرق عدة أجيال.. كالطرق الى الله.. دونها منازل ومقامات.. فأحيانا يكون السير في حد ذاته هدفا وغاية.. كالتنقل عبر صفحات ديوان شعر.. يلتهب إذ تنصب عليه أشعة الشمس كنحاس مذاب.. فيسيل بالجمر المشتعل كأنه انحدر من فوهة بركان.. تحسبه أخدودا في جهنم.. أو مهوى سحيقا في جحيم دانتي.. وتغسله الأمطارالعنيفة فيصير كأضلاع الحديد منقوعة في الماء.. بعد صهرها في فرن الحداد... تتصاعد منه أبخرة فيها رائحة الطين وما يشبه ريح الخشب المحترق.. جسم مضروب بالحمى تفصد بعرق غزير.. تمهيدا لزيادة ارتفاع الحرارة أو هبوطها.. ما بين رأسه وأقدامه فرق كبير.. على الرأس قبعة أوروبية.. وتحت القدم نعل مراكشي مدبوغ جيدا فاقع اللون.. الرائحة المحلية قوية عند القدم.. مما يلي طينة الأرض.. ما بين خفق النعل وموطئه مباشرة.. من هنا مرت أكثر فصول التاريخ.. هاهنا باعت مراكش متاعها لتجهيز الجيش الذاهب الى وادي المخازن.. في هذه الناحية انتصب فرس يوسف بن تاشفين.. يلتقط بأذنيه المرهفتين أصداء الأحداث الجارية في الأندلس.. وما أخال المعتمد بن عباد إلا كانت له استراحة هنا قبل التحرك نحو أغمات.. راس الشارع محط عناية ملحوظة.. النظام فيه واضح.. وحضارة العصر خفيفة اللمسات.. ما يكفي لإقامة عصرية

على تخوم البادية.. الحد الأدنى لمستوى حضاري محترم.. سذاجة المدنية إذا لم تمكن صورها المعقدة.. ليس من الضروري أن تبلغ الهموم الحضارية هنا مداها.. من المستحسن أن يقع بعض التساهل فيها.. نظرا لظروف البيئة.. ومع ذلك فما انجز كان كافيا لإقناع الأجنبي بأنه يسكن بيتا محترما في مستعمرة افريقية.. لو صفعته الزوابع الرملية لما خيف عليه إلا بقدر ضئيل.. الأحياء هنا هادئة.. ما بين المنزل والمنزل مسافة لا تسمح بالتعارف بسهولة.. رقابة الجيران يبدو أنها مرفوعة.. الأصوات لا يسمعها إلا مصدروها والمعنيون بها .. فردية البيت محترمة.. يمكنه الاعتزال لو شاء.. لا تفرض عليه أية علاقة.. إلا علاقة ساعي البريد.. ومحصل الضرائب.. وموزع الحليب.. ومراكز الأمن..

والعلاقة بهؤلاء لاتتجاوز طبعا النطاق العام.. النظافة مكفولة دون هوادة.. لا تساهل فيها مطلقا.. ليست نظافة البللور الملمع.. ولا نظافة غلائل الحرير.. المخوف على طهارتها من دخان سيجارة.. وإنما هي نظافة الخشب المصبوغ.. ونظافة الثوب البسيط.. المشتقة من مجرد الماء والصابون.. الخارجة من تحت حديدة المكواة.. لكن بيئة مراكش الطبيعية لها في النظافة ذوق آخر.. فحين تثور ثائرتها تفهم الأجانب معنى العيش النظيف في بيئة متطرفة.. كنت أجوس خلال هذه الناحية.. دون أن

أتعاطف معها.. يقف بيني و بينها الحذر والخوف وسوء الظن.. وهذا يكفي لإصابتي بالكآبة.. ودفعي نحو الشارع الطويل انحدر فيه نحو الأقدام المزروعة في ساحة (جامع لفنا).. الرأس والأقدام هما مركز الحساسية بالنسبة إليه.. ويبقى الوسط دون هذا المستوى.. مجرد صلة وصل بين الطرفين المتباعدين.. كالقصبة الهوائية الممتدة بين الشفة والرئة.. ضرورية ولكنها أداة توصيل قبل كل شيء.. وليست لها أهمية إلا بقدر ما توصل إليه.. كلما أوغلت في الشارع هبوطا كانت الأقدام حولي يشتد ضربها في الأرض.. كما لو كنت مقبلا من خارج المدينة.. سالكا إليها بعض السبيل..فما أن أصل الى الساحة حتى يتحول السير الى معاناة حقيقية.. الوقوف هاهنا كثير.. وطويل.. يسلم الى الجلوس في آخر الأمر.. لا قيمة للوقت.. لا بأس في أن تبدأ الرشفة الأولى من كأس الشاي في الساعة الرابعة.. وتأتي الرشقة الأخيرة في الساعة الثامنة مساء...

وبين الرشفتين تسقط العشرات من أعوادالثقاب.. وتقذف الأفواه كتلا من الدخان..ويسحب الكلام نفسه على مهل.. ولا يتغير وضع الجلسة.. فيراح جانب.. ليقع الاتكاء على الجانب الآخر.. إلا بعد أن تكون الحافلة الذاهبة من هنا الى (رياض العروس) والعائدة منه قد أصابها الغثيان.. الجلوس قد يتخذ شكل

اضطجاع كامل.. قريبا من مجال الأقدام المتحركة.. في وضع يسمح بمراقبة المارين من أخمص القدم الى فرع الرأس.. المرأة إذ تمر من هنا تكون في موقف حرج.. كلما رفعت رجلا لتضع أخرى فتحت المجال واسعا لشتى التأويلات والتخمينات.. وكلما تجاوبت أطرافها مع إيقاع قدميها تتناوب على الحركة.. ويفوت شيء منها شيئا تهيأت فرص عديدة للملاحقة والتعليق.. في أقصى الساحة يجثم (كافي دي فرانسن) احدى المعالم البارزة في هذه الناحية.. به اكتملت شخصيتها.. فلو زال فجأة لكان ذلك بمثابة اختفاء زاوية سيدي بلعباس.. أو جنان الحارثي.. مقهى عتيد.. يقع في أحد مداخل المدينة العتيقة.. ويحمل اسم فرنسا.. ازدواجية متناقضة الطرفين.. الباس أحمد المنصور الذهبي قبعة لويس الرابع عشر.. اعطاء احدى أميرات الأسرة الموحدية المالكة اسم مارغريت أو لويزا كانت ترتاده صفوة الشباب المراكشي..طلبة من كلية ابن يوسف.. أبناء أسر موسرة.. ينتظرون موعود الميراث.. رجال من عائلات اخنى عليها الدهر.

ذهب العز وبقيت النخوة.. والأريحية.. موظفون صغار ومتوسطون.. بين انتهاء راتب واستلامهم لآخر يكون هذا المقهى قد استخلص لنفسه مبلغا باعثا على الازعاج.. لاننس أنه يوجد فوق المقهى نزل.. كثيرا مايكون زبناؤه هم رواد المقهى أنفسهم ..

يعرف كيف يشوقهم ويصنع لهم جميل الأحلام.. مع باهظ التكاليف.. الطواقي زاهية الألوان.. استدارت برشاقة حول الرؤوس آخذة أوضاعا مريحة.. مالت قليلا حتى أوشكت أن تلامس الحاجب الأيمن أو الأيسر.. نقية غالبا.. عنوان فتوة واعتداد بالنفس.. احترامها واجب في جميع الأحوال.. لو مست طاقية بعضهم لكان ذلك اهانة ينبغي ألا تمضي دون عقاب.. أداة تعبير.. عندما يدفع بها صاحبها الى مقدم الرأس .. أو يسحبها الى مؤخره.. فذلك ناتج عن سرور غامر أو غضب مقعد مقيم.. جهاز لتكييف الهواء.. تمتص مارشح من عرق.. وتمكن الرأس من التهوية اللازمة.. من خلال ما انتفح فيها من عيون صغيرة.. في الوقت الذي توفر له فيه الظل الواقي.. طواق عادية.. يشتريها الناس من قارعة الطريق ليضعوها مباشرة فوق رؤوسهم.. وطواق ممتازة.. قد يوصى عليها.. ويقدم الطلب في شأنها.. جميلة بشكل لافت للنظر.. رقت خيوطها ودقت.. وتهذبت ألوانها وخفت.. أخذت دوائر الرؤوس برفق.. وزانت حواشيها بحذق.. خفيفة الوزن..تحسبها ستطير مع نسمة عابرة.. أو ستطيح لدى لمسة حائرة.. تتبرج فيها رؤوس تضج بدماء الرجولة.. زواق يراق على فحولة أخلاق.. استعراض عضلات. تحت رقة سمت وفجور شارات.. الجلاليب رغبت عن السعة.. ومالت الى الضيق.. كلف عجيب

بانسياب القوام.. ارتفعت الى منتصف السيقان وجمدت هناك.. لانزول ولا صعود.. رغبة جميلة في تحرير الخطو.. واعتدال الحركات.. لو جريت بها ما عاقتك.. أو صعدت بها سلما ما اربكتك.. يحلو للقدود الرشيقة أن تميس بها في مرح..

وللنسيم العليل أن يلتف بها في دعابة.. صغيرة الأقباب.. ممشوقة الأكمام.. استدارت على الأكتاف.. وتقولبت في الآباط.. لم تتقدم مفصل الكوعين.. منتهى الأدب.. ولم تباعد ما بين العطفين.. غاية جمال الذوق.. عندما تنحدر من قامات رفيعة مهذبة الأطراف حلوة الشمائل لا ترى العين أجمل منها ولا أرق.. من حيث تنتهي أسفل الركبتين تبدأ جوارب تكاد تذوب من رقة أو تسيل من ظرف .. كثيرا ما يبدو شعر الساقين من تحتها زاهيا بديع الحلقات.. بينما أوت القدمان الى نعل مراكشي أصفر واطي رقيق الجلد.. (السفيرة) دقيق الخرزات.. انحسر مؤخره عن أسفل القدم بعض الشيء.. وأمسك بالباقي في رهافة ومودة.. عند الخطو يلامس الأرض بمقدمه ولا يرتطم بها في سماجة وغلظة.. ومع ذلك فإن (البلغة) الفاسية استطاعت التفوق عليه.. انتزعت منه الطف الأقدام. تاركة له ما اخشوشن منها.. إضافة فاسية أخرى الى الزي المراكشي الجميل.. كثيرا ما كانت تقابل بالشكر والعرفان.. أو بالجحود والنكران.. أما الخناجر المعقوفة (الكميات) فلم يبق لها

من أمجادها العظيمة وحسن بلائها أو سوئه في مجال الجلاد والطعان. الا أن ترقد في أغماد فضية منقوشة أنيقة.. وتهتز على الجنوب. موصولة بمجاديل محبوكة بدقة.. تدور حول الأكتاف.. قد يحمل (الكمية) من لا يقوى على ذبح دجاجة.. مجرد زينة تصلح للمباهاة وتوهم البطولة ليس غير.. استعارة أحد مظاهر الشجاعة.. إذا اعوزت الشجاعة نفسها.. استئناس بسلاح يطمئن النفس.. ولو مع عدم الاستعداد لاستعماله.. ما أن تشرع الشمس في سحب أشعتها استعدادا للمغيب. حتى يكون (كافي دي فرانس) غاصا بالطواقي الزاهية.. والخناجر المعقوفة.. إذا نظرت إلى الرؤوس حسبته قطعة بستان.. وإذا نظرت الى الجنوب ظننته هيئة أركان.. كان لي ركن صغير آوي اليه في هذا المقهى.. ومنه أرقب كل شيء.. لا طاقية يتيه بها رأسي.. ولا خنجر يزهو به جنبي.. عاطل تماما عن أية أبهة.. ولا أنا في سنها.. أبهتي الوحيدة أستمدها ممن حولي.. حتى لا أكاد أفخر بها.. كغصن شبه أجرد محاط بأغصان زانها الإيراق.. وجملتها الثمار.. تهبه جوارا طيبا.. الرواد جلهم أصدقاء ومعارف فيما بينهم.. كل الكلمات التي يفتتحون بها جلستهم تبدو استئنافا لحديث سابق.. أو تكملة له.. أو تعليقا عليه.. البدايات والمرامي الخفية لا يدركها الطارىء الغريب.. الحديث يوزع على الموائد كلها تقريبا.. يلقى بالكلمة

جهارا.. فتتجاوز عدة موائد.. لتصل الى مائدة نائية فيأتي الجواب بسرعة مشفوعا بتعاليق مختلفة المصادر.. يسبقها قليلا.. أو يتأخر عنها قليلا.. أو يأتيان في وقت واحد.. جل الأحاديث محورهاالجنس.. مجردا من هالاته الرومانتيكية.. وأزيائه الفنية.. مغموسا في دهن الشهوة العارمة.. ناضجا في قدرها ذات التوابل الحادة.. الجنس هنا أكبر موزع للنكت والطرائف والمستملحات.. ينعقدمن حوله جولا يخلو من ثقل أحيانا.. في انطباعي على الأقل.. حتى الطلبة لا يستحضرون من محصولهم الأدبي إلا أن امرأ القيس أخفى ثياب العذارى المستحمات يوم دارة جلجل.. وأن هندا بنت النعمان كانت لها علاقة شاذة بزرقاء اليمامة.. وان المنخل اليشكري هو القائل : وأحبها وتحبني.. ويحب ناقتها بعيري.. وما هو من هذا القبيل..

وعندما يتركون موضوع الجنس يمكثون في ظلاله.. كما يزدرد أحدنا تفاحة وتبقى في فمه نكهتها.. تذكره بالمتعة الموقتة.. الزائلة.. المقهى ربما كان لبعض الناس موضع إقامة.. أراه لا يغير زبناءه.. وهم يطيلون الجلوس به متمسكين بمقاعدهم وكان سيقانهم صارت للموائد قوائم إضافية.. أو محتملة الصلاحية لذلك.. أغيب عن المقهى مدة ساعة أو ساعتين.. ثم أعود لأجد كل واحد في مكانه تقريبا.. كأن ارادة وقفته على مقعده.. وأمرته

بملازمته حتى اشعار آخر.. المواضيع هي هي.. وان تنوعت أساليب العرض.. وطريقة التناول.. كأغراض الشعر الجاهلي.. فرضت نفسها عدة قرون.. تسقط دول.. تقوم دول.. يتغير الدين.. يتغير الوطن.. وهي واجدة لها مستقرا في كل حالة.. لا تتغير الا قليلا.. من طبيعة الموضوع المطروح دائما أن يتميز بغزارة المادة.. وأن يستقطب كافة الاستعدادات. وأن يمل نفسه أحيانا.. فيلتمس طرق الابتكار.. في حدوده الطبيعية.. يزرع نفسه جيئة وذهابا يتسلق قامته صعودا.. ويطويها هبوطا.. واضعا المداخل أحيانا موضع المخارج لاعبا لعبة الخطوط المتقاطعة.. معيدا توزيع نفسه عدة مرات.. في مقهى فرنسا كانت المواضيع ناضجة.. بعضها احترق فعلا.. النادل نفسه برزت له فيها مواهب.. يوزع شيئا منها حين توزيعه لطلبات الزبناء.. كل مائدة له عندها وقفة خاصة.. قصد إضافة مستملحة.. أو التنكيت المتاح الفرص.. مادة المواضيع كثيرا ما تلتقط من الطريق العام مباشرة.. وهو محاد للمقهى تماما.. كأنه للمقهى مجرد رصيف.. تراجعت عنه الموائد والكراسي ليباح للمارة.. كل رواد المقهى أداروا وجوههم اليه..وسلطوا عليه عيونا فاحصة.. ذات خبرة كافية.. تجاوزت الرؤية الى التحديق..

والتحديق الى التعرية الكاملة..وجدت في هذا الطريق مجالا واسعا للحركة..لأنه في موقع حساس.. يستمد مادته البشرية

من أحياء قديمة متداخلة.. وينثرها في ساحة (جامع لفنا).. ثم يستردها مرة أخرى.. قصد إعادتها الى مصادرها العديدة.. بينما يستقبل مادة بشرية أخرى لها اتجاه معاكس.. عنق الزجاجة بالنسبة لموقعه.. لذلك فإن حركة المرور فيه مكثفة بشكل قد يكون زائدا على اللزوم.. لكن أزمته الخانقة كانت للمقهى مصدر متعة.. ولربما ارتكزت قيمته على امساكه بهذا الطريق بالذات.. واحتلاله لعدة أمتار منه.. تكفي للسيطرة على أشد أجزائه حيوية.. فلو أغلق الطريق قصد تحويل وظيفته الى جهة ثانية لمات المقهى..أو لعاش في ظروف بالغة الصعوبة.. منصة شرفية منصوبة لاستعراض أفواج من البشر.. قريبة من معترك الزحام.. بعيدة عن مشاكله.. تحدد ألوان عيون المارة.. دون أن تقاسمهم محنة العرق.. تعيش معهم كما يعيش الصياد حركة الأسماك السابحة أمامه وهو على ضفة النهر.. مقدم المنصة الشرفية محجوز غالبا.. كالصف الأمامي في مسرح.. ترددي على (كافي دي فرانس) كان كفيلا باخضاعي للبيئة.. منشئا بيني وبينها علاقات وصلات.. لاخيار في ذلك فيما يظهر.. النظرات كانت تتجاهلني فصارت ترسو علي.. الكلمات كانت تمر فوق رأسي.. كأن الواحدة منها كرة تتجاوز غريبا دخل الميدان.. فأصبحت تتوقف عندي.. تدعوني الى تلقف الكرة.. وتمريرها إلى بقية اللاعبين.. اضطررت الى

التعريف بنفسي.. خارجا من قوقعتي.. راغبا في العودة اليها بسرعة.. إلا أن الإقامة فيها صارت موضع نظر.. مني ومن الآخرين.. وامتدت خيوط التعارف بيني وبين بعضهم.

ولم أندم على ذلك.. كانوا لي مصدر متعة كبيرة.. انجذبت ـ طبعا ـ الى من يقاربونني سنا.. فرق بضع سنين ليس ذا أهمية.. الواصل الثاني أو الثالث في سباق قد يخص بجائزة هو الآخر.. ويعطي نفس الاعتبار.. كانوا لطافا.. أشفقوا على رقة فاسيتي من جرأة بلدهم.. أساؤوا الظن بقدرتي على الصمود تطوعوا لمساعدتي..وحزنت لقصوري عن شرف مساعدتي لهم.. مقايضة معروف بمعروف.. ومن طبعي الضيق بالخدمات المجانية.. حين تقدم الي.. أود اقناع نفسي بصداقة متكافئة الطرفين.. ليس فيها احسان.. ولا تفضل بعمل عوائده لصالح طرف واحد.. إذا كان هو أنا.. يخيل إلي أنه ابتزاز.. استغلال.. كلما قدموا إلي خدمة أشكر وأتألم.. ولو أنها كانت خدمات بسيطة.. الأريحية فيها أكثر من الجهد.. والمبادرة أثمن من البذل.. وشعرت أنها صداقة غريبة حقا.. فآثرت الانسحاب.. بطريقة غير لافتة للنظر خطوة بعد خطوة.. الاقلال من زيارة المقهى.. المباعدة من الزيارة وتاليتها.. الوصل بينهما بشيء من اعتذار.. الانقطاع.. ترك ناس أحمل لهم الود والاحترام..

وفي (تافراطا) (1) عرفت النوم العميق.. حصيلة الوحدة والفراغ والعياء.. ومرت أيام ازداد خلالها وزني.. وبصورة ملحوظة.. وتضايقت.. صرت سجين لحمي المتراكم.. رزئت بنعمة الكسل.. وأخذت أركض وحدي بين صفوف الأشجار.. الى أن أتهاوى من العرق والتعب.. فتتفتح شهيتي اللعينة للطعام.. فأصيب منه كمية تمنع وزني من الهبوط.. وتخثر دمي.. وترميني جثة غير هامدة في دهاليز النوم.. كأني كيس من الدقيق ملقى في مخزن موحش.. وفي بعض نومي ذاك رأيتها.. لاشك أنها هي.. تلك المرأة التي حدثت بأنها تلوح بين الأشجار متى غبش المساء.. وتختفي في الحين.. كانت أكبر من فتاة.. وأصغر من امرأة.. لو وضعتها بين فتيات لبدت رفيقة كبيرة.. ولو تخيلتها بين نساء لاعتبرت صغيرة غريرة.. وعدتها الطبيعة بهبات جميلة.. ولم تف بعد بكل وعودها.. يظهر أنها احتفظت لها بمفاجآت مدهشة.. ولم تكشف لها عن كل النوايا.. ارتدت نورا أزرق على نور وردي على نور أبيض.. كأنما فصلت ثيابها من زرقة السماء.. ومن زبد البحر.. ومن شفوف الورد الأحمر.. عصبت جبينها بخيط من جوهر.. ووزعت سالفها بين ضفيرتين.. واعفت قدميها الصغيرتين إلا من خف مطرز.. مرت بي يتبعها سرب من الحمام الأبيض.. كأنه حاشية أميرة جليلة.. يوم زفافها الملكي..

---

1) ضيعة في بعض نواحي مراكش.

ولم تلبث ان أقبلت على وحدها.. بعد أن تخلصت من الحاشية.. واحتفظت برقتها وهالتها الوهمية.. وانفردت بي في مكان لا يوجد به غيرنا نحن الاثنين.. اتخذت مجلسها. بجانبي.. قريبا مني.. لصق جنبي..مددت يدي نحوها فاختفت.. وسحبتها فظهرت من جديد.. ملت عليها بيميني فالفيتها في شمالي.. كلمتها فخرجت كلماتي دون صوت.. ركزت في عينيها نظراتي فتهت في كوكبين دريين.. ثم نهضت تجري.. فجريت وراءها.. دون أن ألحق بها.. أدركت عطرها فقط.. النسيم المحيط بها لاغير.. ثم ذابت.. ولم يبق من دليل عليها إلا عطرها وذهولي.. وطفقت أركض في كل اتجاه.. وبخفة لم أعهدها في قدمي.. بحثا عنها.. عن الضوء الذي بهرني واختفى.. وأخيرا وجدتها.. كانت جالسة إزاء جدول تمشط شعرها.. جلست في الجهة المقابلة.. والجدول يشدو بأغنيته الرتيبة.. بيننا.. ورأيت سالفها المحلول مسرف الطول.. انغمس في الماء.. وذهب به التيار بضع خطوات.. وانحنيت أمد يدي لأمسك به.. فلم أقبض إلا على الطحالب.. سحبته برشاقة.. ودفعت به وراء ظهرها.. ونهضت متباطئة فعبرت إليها الجدول.. واقتفيت خطوها.. وراء العبير.. والغلائل الهفهافة.. والهالات المتداخلة.. والأمنية المستحيلة.. الهاربة من كل مكان..

وطال بنا السير خلال أشجار تافراطا.. قطفت برتقالة ورمت بها الى.. لم أر برتقالة مثلها في حياتي.. تركت حدود البرتقال المعتادة.. تضخمت كأنها قمر مذهب.. حسبتها ستردينى لما أوشكت على الوقوع في يدي.. لكنها استقرت بين أصابعي بلطف.. القمر المذهب له وزن بالون من المطاط الشفاف.. وطار البالون من يدي بعد حين تاركا أصابعي تبحث عن لاشيء.. الآن صار الاقتراب منها أمرا غير ممكن.. وأنا أشعر بحالة انعدام الوزن.. خيل الي أننا سرنا دهرا دون الوصول الى نهاية.. تمنيت لو أن سيرنا أضاع نقطة الوصول.. ليقيني أني سأفقدها لحظة الانتهاء إليها.. تجربتي معها علمتني.. ولم نصل فعلا ظللنا نمشي فقط.. تمر من حولنا الأشجار.. والسحب.. والنسمات المسافرة.. والطيور المهاجرة.. عن يميننا نهر يتحرك نحو الماضي.. وعن يسارنا نهر يتحرك نحو المستقبل.. وبالقرب منا نهر غاض منه الماء .. وامتلأ مسيله بأكوام من الحجارة.. تناهى الى مسمعي منه بكاء يمزق الأكباد.. الأرض من تحت أقدامنا كانت تنجرف.. كلما رفعت قدما ظهرت تحتها هوة عميقة.. عندما التفت ورائي لا أرى إلا فراغا بدون قرار.. كأني أطل من سماء خامسة أو سادسة.. لدى كل خطوة أتوقع السقوط تحت مواطىء قدمي..الأرض هشة متزايلة.. أطأ صلصالا لم يتماسك ألامسه برؤوس أصابعي فقط.. أخشى عليه من الضغط تساعدني حالة انعدام الوزن..

واختفت المرأة الآسرة.. فتوقفت حيث أنا.. وعاد إلي وزني.. من ورائي الهاوية.. وأمامي أمنية لو طاردتها عصورا ما ادركتها.. لكن هذه هي تظهر أمامي فجأة.. وبصحبتها رجل.. ساء فيه أدب الطبيعة.. أفلست مواهبها.. انتكست مؤهلاتها.. عادت إلى التجارب الفنية الفاشلة.. قبل السيطرة على الأداة.. قبل الانتفاع بكل إمكانيات المادة.. قدرت أنه يكبرها بأربعين قرنا أو تزيد.. وهالني أنه يمسك بيدها.. فيرفعها حتى حدود شفتيه.. المحروقتين.. ثم يديرها حول وسطه.. كغصن يلتف حول جذع هرم.. ثم يخطفها منها فيرتفع بها إلى فوق.. ليهوي بها تجاه الأرض.. فلا تهوي.. تسقط على مهل.. كأنها نازلة بمظلة.. فيتلقاها بدراعيه الخشنتين.. كفرعي شجرة عتيقة.. ويضعها برفق فوق بساط أخضر.. ويستلقي بجانبها لاهث الأنفاس.. يظهر أنه صار أسيرا في مملكة النوم.. أشبه بحطام جدار بعد إنهياره.. وما هو إلا بعض الوقت. حتى نهضت من جوار جثته تصلح من شأنها لتواصل السير.. سارت وحدها هذه المرة.. بينما اختفت جثة الرجل.. كأنما توارت في باطن الأرض.. أو ارتفعت إلى السماء.. وبقيت وحدي.. عاجزا عن اللحاق بها.. المح شبحها يغيب خلف الأشجار الكثيفة.. ولم يبق لي سوى التماس آثارها الجميلة.. فقمت بتؤدة. وأخذت أبحث عن آثار الربيع الراحل.. وجدت خصلة شعر مشتبكة ببضعة أغصان.. منديلا نحيل الخيوط عالقا بشوكة وردة..

مشطا عاجيا ساقطا وسط اعشاب شديدة الاخضرار.. مزقة ثوب رقيقة ناصعة البياض محاصرة بين حجرين.. التقطت هذه الأشياء اللطيفة.. وجمعت عليها ثيابي.. أنوي الاحتفاظ بها لأيام الكآبة والضياع.. وخلوت بها بعد حين.. أمسكت بخصلة الشعر فهبت ريح قوية سحبتها من بين أصابعي.. ثم بالمنديل النحيل الخيوط.. فالفيت خيوطه تتحول إلى أشعة تنخطف إلى هنا وهناك.. ثم بالمشط العاجي.. فإذا بأسنانه تتساقط عندما مررت عليها ببعض أصابعي.. ثم بمزقة الثوب.. فإذا بها تنقلب في يدي وردة يانعة ذبلت في الحين.. وتهدلت أوراقها شاحبة الخدود.. وفجأة روعني أني صرت شجرة عارية عن الأوراق.. شجرة آدمية تتحرك.. وتتكلم.. ولا تهب الثمار.. مهجورة وسط أشجار يكثر الخارجون منها والداخلون إليها من الطيور.. تركت موضعي وسرت ببطء شديد.. ربما عشت ألف عام.. ربما كنت أتعلم المشي للمرة الأولى.. وأخيرا تجمدت.. عجزت مطلقا عن السير.. عن أية حركة.. مزروعا في تربة ذات عمق.. أحس بجذوري ضاربة في أغوار مهولة.. الأرض تمسكني بقوة.. تصلبت بعد رخاوة.. لا ظل أطرحه من حولي.. أنا دون ظل.. أين ظلي.. كل الأشجار إزائي لها ظلال.. مفردة أو مزدوجة.. تطرحها بالطول.. وتطرحها بالعرض..

أما أنا فلم أجد لي ظلا.. بحثت عنه حولي عبثا.. أتكون شجرة أخرى قد ألقت ظلها عليه فأخفته.. ربما كان ظلي يلا بسني.. يدور حول قامتي.. أريد التخلص من وقفتي القاسية.. أود اللحاق بطيفها الهارب.. بطيفها فقط.. لم يعد لي مطمع فيها هي.. أدركت أنها شيء فوق المنال.. لو عاد طيفها ما طمحت إلى أكثر.. الشجرة التي هي أنا ليست لها ورقة واحدة.. جرداء تماما.. رغم أنها في فصل الربيع.. كأنما حط عليها الجراد فالتهم كل ثيابها.. وتركها عارية.. بين أشجار جميلة الأزياء.. ولكن ما عهدي بالجراد يعرف التحيز.. ويختار ضحاياه من الأشجار.. أن عريي يخجلني.. لو استطعت الحركة لسرقت من شجرة بضعة أغصان ألقيها علي.. إذا كان ذلك في مقدوري.. يخيل إلى أني أرى الأشجار تنظر نحوي بارتياب.. لم أكتشف أن لها عيونا إلا اللحظة.. عيونا خضراء واسعة عميقة.. كل شجرة لها مجموعة من العيون.. لا تدعني انتزع منها أي غصن دون أن تضبطني.. واصلت صمتي واطراقي لوقت طويل.. ذاكرتي مازالت بخير.. لم أنس أني منذ قليل فقط كنت أتحرك وراء المرأة العجيبة.. أجمع آثارها المنسية هنا وهناك.. ثم تحولت فجأة إلى شجرة.. أدركتني اليقظة.. لم تكن يقظة كاملة.. كانت مجرد انتقال من حلم إلى حلم.. بذليل أني صرت أهذي.. أقص رؤياى مبدعا فيها.. قصصتها

على نفسي أكثر من مرة.. مناجاة للذات تمددا في ا بخرة الحلم..
وطفقت أجوب تافراطا طولا وعرضا.. وهي تبدو لي هائلة
عظيمة.. زاخرة بالإحتمالات.. أبحث عن الأسطورة في الحقيقة..
عن الخوارق في بلادة الأشياء المتكررة.. ومع ذلك فالمشاهد ما
زالت هي هي.. الممشى الطويل الذي سرت خلفها فيه ما زال
مفروشا بمئات الأزهار.. الجدول الذي مشطت شعرها بجواره ما
زال يحكي قصته الخالدة.. شجر البرتقال الذي أهدتني إحدى
بناته ما زال يقاوم الاستهلاك بمزيد من الإنتاج.. حذرني بعضهم
من عواقب البحث عنها.. ومن عواقب تفصيلها قصة تروى.. خافوا
على من غوائل لساني.. ومن مخاطر قدمي.. دعوني إلى النسيان..
وقص أجنحة الخيال.. وصب الماء البارد على رأسي كلما دارت به
الحمى.. وعصيتهم.. لم أشأ سحب لساني من العسل.. ولا كف قدمي
عن مناجاة العشب الأخضر.. ولا حرمان خيالي من جولاته
الإستطلاعية الممتعة.. فكل ما بقي لي من رؤياي أن أحكي
عنها.. وأحياها كلمات.. وأخبئها تحت مخدتي كلما استسلمت
للنوم.. وأغلق عليها رموشي عندما أتلاشي تحت لمساته السحرية..
آملا أن يكون للرؤيا بعث.. خائفا في ذات الوقت أن يسلبها
التكرار روعتها المحببة.. كل الرؤى المتكررة تفقد جزءا كبيرا من
جمالها.. من قدرتها على الأمتاع واثارة الدهشة.. وأنا أشفق على
رؤياي من أن تموت.. حتى لو كان ثمن بقائها حية جميلة هو

حرماني من عودتها مرة أخرى.. ومع تسليمي بهذا المنطق فإن الأمل في عودتها ظل يقاسمني لحافي كلما دخلت تحته عند النوم.. ولم يتكرر الحلم قط.. إلا في تهويمات اليقظة.. حيث أفتح عيني على حذائي.. وعلى العالم المسحور في وقت واحد..

وعدت إلى مدينة مراكش بعد بضعة أيام.. ومعي هدية تافراطا الرائعة.. بحثت لها عن شبه فلم أجد.. أخذت من كل جميلة أفتن ما فيها.. وضممت المفاتن بعضها إلى بعض.. فوجدتها مجتمعة دون مثلي الأعلى بكثير.. كل قياس إليها يرميني بخيبة أمل.. يتهم ذوقي بالغباوة.. يثبت لي أني ما زلت ماهرا في إضاعة الوقت.. كل ما لقيته منها أنفاس عابرة في خمائل إيليا أبي ماضي.. وخواطر حائرة في سبحات علي محمود طه.. ولمسات خفيفة من ريشة جبران خليل جبران.. مضافة إلى لمحات عبقرية استعصت على خيال البهاء زهير.. فوشى بها لا غير.. وقسمات سحرية توهمها أحمد الزين.. فانسحبت من جملته هازئة بإحكام الحصار.. كانت الآداب الرفيعة تقدمها إلي اشتاتا ومتفرقات.. غير قابلة للتوحد في كيان.. فأبقى أجري وراءها حائرا بين الجمل والفقرات.. اللمحة الحاضرة تنفي سابقتها.. والقسمة السانحة لا تقف بجانبها القسمات الأخرى إلا ذكريات.. الحدث فجرني..جعلني أبحث عن اشلائي المبعثرة.. وأن أؤلف

نفسي أمر باهظ التكاليف.. وتلاءمت أجزائي بعد جهد.. مع بقائها مهددة بالتفكك.. لم أفقد الشعور بأن غادة تافراطا موجودة.. وفي مكان ما.. لا يمكن أن تشغلني إلى هذا الحد دون أن تكون جزءا من هذا الكون.. لقد رأيتها فعلا.. أستطيع وصفها بكامل الدقة.. وأنا لست مخترعا.. ولا خالقا.. أنا مجرد واحد من خلق الله.. ومع وجودها الأكيد في اعتقادي. فقد أصدق ظهور الملكة كيلوباترا أو الملكة شهرزاد ولا أصدق ظهورها هي.. لأنه صار عندي أمرا خارقا للعادة..إنها ليست من دنياي.. تفصلني عنها أهوال لا قبل لي بالمغامرة فيها.. قد يكون أبسطها خطر تحولي إلى شجرة مرة ثانية.. إن لم يكن إلى كتلة من طين جاف.. قد يقع ذلك خارج الحلم هذه المرة.. وهبطت إلى وهدة اليأس.. منطويا على جرحي.. إنطواء قطعة لحم على رصاصة صعب انتزاعها.. وأردت تذويب أحزاني في عرق الجهد والمكابدة.. فصرت من رواد المسبح العمومي.. أضرب في مياهه بذراعي إلى درجة الإحساس بالإرهاق.. وألقي بنفسي نحو قراره السحيق من علو فوق طاقتي.. وأعود في المساء مجهدا كأني خضت سباقا شاقا امتد لمئات الأميال.. ولم تذب أحزاني.. انسحبت إلى العمق فقط.. ولبدت هناك كعقدة للأفاعي في مغارة موحشة.. في انتظار أول فرصة تسمح بالإنسياب إلى الخارج..

وفعلا فإن أحزاني المكبوتة أخذت تكافحني للعودة إلى السيطرة و بسط النفوذ.. وعدت إلى الملاذ الأول والأخير.. إلى الله.. أسأله أن يعفيني من عواقب ضعفي.. و يجنبني مكروه صبا بتي.. و يضعني مع الاخلاء المتقين.. لأنني لم ألمس في هذا الحب كفا ولا شفة.. ولم أنتهك حجا با ولا تركت أد با ولا جرؤت على عفة.. من امتلك عواطفي لم يقف لأحاوره.. لم يكد يهدأ لأمعن النظر فيه حتى تلاشى.. كان ملاكا بلا أجنحة.. مر بي مسرعا واختفى.. آخذا معه قلبي.. ووأدتني الأ يام وأنا حي.. وأهالت علي ركاما هائلا.. ورشحتني لتحمل هموم الشيوخ وما زلت في ميعة الصبا.. وأخذت أتحرك تحت كتل ضخمة محمولة على كاهلي.. وظهر على أثر الإرهاق.. فكرت في العودة إلى تافراطا.. لاستجدي الأحلام أن تهب لي بصيصا من أمل.. لأفحص عشبها الغز ير الأخضر شبرا شبرا.. علني أعثر على أثر لقدمها أقيم بجواره لا أريم.. لكن تافراطا كانت قد اقفرت من نزلائها.. ولم يبق فيها إلا بضعة حراس.. والكلاب.. والكآ بة الثقيلة.. بينما الر بيع أوشك أن ينهي مهرجانه و يطفىء أنواره معتذرا لمدعو يه.. وهو يستمع إلى خطوات الصيف تقترب.. و يحس أنفاسه الدافئة ترفع من حرارة الجو.. وتضطر الزهور والورود إلى الإعتدال فيما تبقى لها من آمال في مواصلة التبرج واستعراض المحاسن.. لذلك قنعت بالانزواء في مراكش.. وأخذت أحلم.. جعلت من يقظتي

امتدادا لمنامي.. كأن أيامي ليل طويل لا يعقبه نهار.. أخذت
أتخير لها إسما مناسبا.. ليكون لها كالعنوان لقصيدة شعرية..
كالإسم الرمزي لزمردة تثري مملكة.. عالما أن أي إسم اخترته لها
سيكون خيانة.. قد يصلح رمزا لقلامة من ظفرها.. أو لهمسة من
خفها.. أو لرنوة من لحظها.. فإذا أطلقته على المجموع. بدا حرفا
ينسحب على ديوان.. أو شعاعا يطلق على ثريا.. أو ورقة يراد
بها غابة.. أو نافذة تسمى بها مملكة.. وجاءني الإسم بطريقة
تشبه الإلهام.. وفرحت به كما لو ملكت كلمة السر.. صار الزر
الذي أضغط عليه فيبدا العرض الاخاذ في خيالي.. في الإسم بقايا
همس رقيق تحت خباء بجزيرة العرب.. وصدى لحن جميل مال
بقد رشيق في أحد قصور الخلافة.. وذكرى حب قديم داخت به
بعض أزقة بغداد في عهدها الزاهر.. دعوني أقدمه لكم حرفا
حرفا.. فتقديمه كاملا يحرمني متعة التلمظ.. أود تناول عنبي
حبة بعد حبة.. ورشف قهوتي رشفة اثر رشفة.. ورش عطري قطرة
ثم قطرة.. الأسماء ذات المدلول الكبير استغرقت عصورا لاستكمال
نموها وأبعاد شخصيتها.. أفكثير عليها أن تؤخذ بتؤدة.. وتعطى
حق الا تسلم نفسها دفعة واحدة..؟ هذا خان فاخر ينزل به الناس
ليوم وليلة فيحتفظ بهم الأسابيع والشهور.. من أشهر نزلائه القدامى
شهرزاد ورابعة العدوية.. به من خوابي النبيذ ما يكفي لإسكار
خمسة أجيال.. وتدويخ شعب بكامله في ليلة واحدة.. ينفتح أحد

أبوابه على بستان كروم وخوخ.. الخوخة يقطر عسلها على خدودها المحمرة الجاهزة للأكل..

قبل أن تقطف من شجر الخوخ لا بد أن تجلس إلى الخوان.. الطعام قبل الفاكهة.. على الخوان ضلع خروف مشوي.. وقنينة خمر تاريخ اعتصارها منسي.. لا يمس ضلع الخروف إلا من ذاق من الخمر.. من باب فتح الشهية.. من أبسط مميزات هذه الخمر أنها تحول الأمير إلى سوقة.. والسوقة إلى أمير.. ابتداء من الكأس الثانية أو الثالثة.. بعد رفع الخوان تفتح الدنان.. دنان الخمر الشعرية هذه المرة.. تنشد قصيدة دالية صيغت في ثلاثة عصور.. وتكفي في إنشادها ليلة واحدة.. يتقدم بإنشادها راوية بارع.. بيده دف ينقر عليه بأصابعه.. ضرب من الفواصل الموسيقية.. ما أن يأتي على النقرة الأخيرة حتى يؤذن الديك.. وتكون عروس شهريار قد تدحرج رأسها عن الجسد.. فتدع الجنوب المكسال متكآتها وقد دلف الصبح شعاعه الأبيض على لمة الليل السوداء.. حينئذ تقدم الصبوح.. بعد تنميق المجلس بعقود الياسمين.. توزعها جوار فاتنات زان أكفهن الخضاب.. ونهضت فوق رؤوسهن شعور كالعباب.. في أقدامهن الخلاخيل.. وفي خواتمهن فصوص ياقوت ومرجان.. جمعن حلية الأدب إلى لسان العرب.. وتركن أخلاق السوق للطف الأرب.. جميلات الظنون.. بديعات

الفنون.. جنوبهن متكأ للساعد المتعب.. وحديثهن متعة للأذن والقلب.. تنافسن في اتحاف النزيل.. يستقبلنه بترحاب يفوق الوصف.. ويود عنه بتحايا رقيقة وغزل طرف.. هكذا استلمت الإسم.. لا يد لي في تأثيث حجراته الخمس.. ولا في تحديد خدماته التي يقدمها للناس.. ولا في اختيار نوع الأشخاص العاملين فيه.. وأخذت أعمل لصياغته بطريقتي الخاصة.. كي يصير صالحا للمهمة الطارئة.. نزهته عن الفسق.. وقصرته على العشق.. وسمحت فيه من الأدب بما اسدل برقع الحياء.. وسلم من الداء العياء.. وأبدلت فيه كوثر القول العفيف الجميل. بخمر الدن وفجور الطرف الكحيل.. وأخليته من السمار. وملاته بالأسرار الكبار.. وصرت فيه العاشق الوحيد.. مهجور المجلس. مصوح زهور الآمال.. لا الطف الوسائد تلطف حر جنبي.. ولا أيدي الاساة تطب لداء قلبي.. وعشت مع الإسم الحبيب.. أغار عليه.. وتؤلمني بعض استعمالاته عند الناس.. بعضهم شربه في ثمالة كأس شرابها رخيص.. وبعضهم أدار عليه حديثا لفظه مبتذل.. وبعضهم أمضى باسمه السمج بجانبه.. وخبأه في جلدة كريهة الريح.. وبعضهم ترنم به تظرفا ورماه بعد حين في زاوية مهملة.. الإسم واحد.. ولكن أوضاعه متنوعة.. تراه أمنية مرتجاة.. ونفاية مزدراة.. له موضع من جبين مشرق.. وموضع من ذوق مريض مملق.. سألت

عنه قارىء الرمل في مراكش.. فبسط حفنة رمل.. كقبضة الطين التي خرج منها آدم.. تحتوي على عالم بغير حدود..

وحرثها بأصبعه بضعة خطوط.. منها خطوط الطول.. وخطوط العرض.. ثم مسح عليها بكفه فاختفت معالمها و بدأ التخطيط مرة ثانية.. فخيل إلي أنه قصد جغرافية الأرض الطبيعية فطلعت له جغرافية كوكب آخر.. و بعد إطالة تأمل رفع رأسه وقال هذا إسم اقترن بسوء الحظ عدة مرات.. مرة كان مكتوبا بماء الذهب على قشرة بيضة.. فجاء ثعبان هرم فثقب البيضة.. وهشم الإسم.. وابتلع الإثنين.. ومرة كان وردة محتاجة إلى الرعاية.. وهبها الله يدا رحيمة تعهدت لها بكل احتياجاتها لتبقى تحفة تسبي الناظرين.. فشلت اليد الرحيمة.. تاركة الوردة لمصيرها الفاجع.. ومرة كان مختبئا داخل كتاب.. محميا من المكاره.. قانعا من الدنيا بضجعة آمنة.. لكن الكتاب كان قديما.. تسربت إليه أمراض الصحف العتيقة.. ومنها الأرضة.. حيث أخذت تقرضه من أطرافه.. إلى أن صار الإسم مقيما وسط خراب.. فتهاوى الكتاب وبقي الإسم جالسا بين الإنقاض.. وقد أصيب بجروح لم تزل آثارها أبدا.. ومرة وشى به بعضهم نكاية.. فاجريت في شأنه تحريات.. أين يقيم.. من أي دكان يشتري عطوره وملابسه.. هل له معارف وأصدقاء.. كم يبلغ من السن.. هل له أسرار يحتفظ

بها.. وسجلت معلومات بهذه الشؤون في محضر.. وانتهى الأمر بالقاء القبض عليه.. ولم يتم الإفراج عنه بعد.. كلما اقترب منه الحداء الضخم الشديد السواد.. ودخل المفتاح الغليظ في تجويف القفل.. ودار دورته المملة.. توهم أن لحظة الخلاص قد دنت.. لكن دون نتيجة.. وقمت عن قارىء الرمل محزونا كاسف البال.. لا أدري إن كان قد حدثني عن ماضي الإسم أو مستقبله.. على الرمل تختلط الأزمنة.. لأن الرمل يتحرك بين لحظة وأخرى.. وينقض نفسه كل حين.. ليس فيه أي شيء ثابت.. كل ما يرسم فوقه متغير بعد قليل.. وطويت الإسم المنكوب في نفسي ومضيت.. وكأني أحمل معي مأساة كاملة.. ورجوت الله أن يخفف فجيعتي فيه.. ويجمل صبري عليه.. وبهذه المواجع واصلت حياتي بين الناس.. وتهت عن نفسي كي أنسى.. لكن مواجعي لم تنسني قط.. تميل إلى الثبات حين أميل أنا إلى التغير.. وبدأ الصراع بيننا.. واستمر طويلا.. وفتحت ثغرات في خط دفاعي الأمامي.. وأوشكت على السقوط.. وخسران المعركة.. لكني تماسكت في اللحظة الحرجة.. وتابعت المقاومة.. وحققت بعض النجاح.. وتكفلت الأيام بالباقي.. وتعزيت بأني صرت ثريا.. أملك ثروة لو أنفقت منها دهرا ما نفدت.. كان يكفي أن أمكث في تافراطا بضعة أيام لأصبح مسؤولا عن أداء الزكاة الأدبية.. رموز رصيدي خمسة أحرف في الحرف الأول خدر أجمل امرأة في العالم.. وفي

الحرف الثاني ديوان شعر لم يعترف بالغلاف.. لأنه في نمو مطرد.. وفي الحرف الثالث ينبوع ماء أبسط روافده نهر الكوثر.. وفي الحرف الرابع جفون جميلة ترسل دموعا تنقلب فور انحدارها للآليء.. وفي الحرف الخامس تفاح زاه على شجره.. إذا أكل منه الشيخ عاد إليه رونق الشباب.. والى ذلك فقد صار الإسم مستشاري الخاص في شؤون الجمال.. إذا شحبت خدود الورد عند المساء قلت له لماذا..؟ واذا التفت أغصان دالية بشرفة عالية سألته كيف..؟ واذا زحفت يمين حول خصر رقيق **استوضحته** أهناك سر..؟ واذا نفعت تميمة في تهدئة محب رفعت له حاجبي استغرابا.. لم يعطني قط جوابا واضحا.. يكتفي بأن يرهف حسي الجمالي ويدع لي الباقي.. نفس ما يفعله فنجان قهوة سريعة مركزة.. يهيىء الجو النفسي الجميل.. ويترك لنوع الإستعداد حرية العمل.. ما أن أجيله في نفسي حتى أشعر بأني قادر على أن أذوب في انداء الصبح.. وأتدخل في الصلة بين الزهرة ولونها.. وأرشو النسمة كي تحدثني بما فعلت في جولتها الشعرية.. وأحمل قطرة العطر على إحاطتي علما بمهمتها خلف أذن الحسناء..

في مراكش شيعت موتى لا أعرفهم.. حضرت ولائم لم أدع إليها.. أخذني بعض المدعوين فقط.. ضحكت مع ناس.. وأخيرا

أدركت أنهم كانوا يتضاحكون علي.. وضعت يدي في يد الشيطان.. ولم أكتشف إلا بعد فوات الأوان.. نمت مع الأفعى.. ولم أعلم إلى أن أفزعني انسيابها من لحافي في الصباح الباكر.. نلت بعض المتع التي يؤدى عنها.. ولم أفطن إلى أن طولبت بالأداء.. كان لي بدل الأم الواحدة عدة أمهات.. وبدل الأخ الواحد عدة اخوة.. أحببتهم.. وسررت بهم.. فجعت في بعضهم.. وانجرفت التربة بيني وبين البعض الآخر.. غبطت على نعمة لم أنلها.. كنت متهما بها فقط.. حامت حولي مخايلها.. وتجنبتني الطافها.. بعضهم ظنني غنيا وليس في جيبي الاريالات تتسرب من جيب مثقوب.. معي عواطف كثيرة.. ورزق قليل.. تظهرني العناية في مستوى عال حين أكون متسولا على باب الله.. صدرت مني إساءات حين كنت أصغر من إدراكها.. ندمت عليها فيما بعد.. دون أن أعفى من المؤاخذة.. تعلمت أن من لا يدفع من ذات يده لا بد أن يدفع من ذات نفسه.. من كرامته مثلا.. كنت أحيانا أداة تسلية.. ظانا اني موضع عناية.. بعضهم خاض بي مغامرة لم أفكر فيها.. ولم أدرك عواقبها.. ولكن الله سلم.. مرات وقع استغلالي لجس النبض.. دون وعي مني.. فكنت كميزان الحرارة.. لا يعمل لحسابه الخاص.. أو كالمسبار المستخدم لقياس منسوب مياه المطر.. أحبني بعض الناس دون تحرج.. ولم أعرف قيمة عواطفهم إلا بعد أن افتقدتهم.. حين أتصرف كغلام.. أحاسب كرجل.. وحين

أتصرف كرجل.. أتهم بالطفولة.. فأبقى مترددا بينهما دون أن أستقر على واحدة.. معترف بها.. إما أن أكون أصغر من حجمي الحقيقي أو أكبر منه.. لبست ثيابا أوسع مني.. وثيابا أضيق مني.. وقليلا ما لبست ثوبا على قدر قامتي.. اذا لبست الجلباب الطويل قيل فاسي متسربل بالبلاهة.. وإذا لبست القصير قيل مقلد سيء التقليد.. متطلع لما لا يحسن.. إذا أريق على جلبابي ماء قيل خمر.. وإذا مزق حذائي قيل مغامرة.. وإذا اصفر وجهي قيل سهر.. وإذا ثقل خطوي قيل إجهاد.. جلست إلى موائد الكرماء.. وإلى موائد اللؤماء.. انتقلت من مائدة تمسكني بإلحاح.. إلى مائدة تدعوني في تثاقل.. تناولت من الأولى طعاما استمرأه فمي.. ونهضت عن الثانية والغثيان يعتصر أمعائي.. وقدمت شكري في الحالتين.. مرت علي أوقات تهيأ لي فيها أني واحد من سكان البلد.. ومرت علي أخرى تهيأ لي خلالها أني في منفى اختياري.. سعيت إلى تكوين صداقات استعصت علي.. وزهدت في أخرى استعصيت عليها.. اخجلتني أريحية بعض الناس.. حتى تواريت عن نفسي.. وسحبت كل ظنوني السيئة.. عائدا باللائمة على نفسي.. أدهشني في مراكش شخصان : ابن ابراهيم.. وعبد العظيم.. أحدهما احترت بين موهبته وسلوكه.. والآخر جعلني كل لحظة أراجع نفسي فيه.. كلما وضعته تحت صفة هرب منها.. من

تحتها.. إلى ما هو أكبر.. أو إلى ما هو أصغر.. وبقي يهرب.. ويهرب.. ساخرا من كل ما أضعه عليه من صفات.. انتظمت في حلقة (بوحمامة).. وهززت أشجار (المرشق).. وعانيت من حليب الناقة.. واضطررت إلى الهبوط.. لأكل من (الطنجية).. وضحكت لنكات لم أدرك مغزاها.. أضحكتني العدوى لا غير.. قيل لي مرة أنطق كلمة (القرطة).. فلما قلتها انهال علي شخص بالشتائم.. وكانت لي مفاجأة.. دخلت مرة حماما عموميا - وهل لي غيره - فإذا بي محاط بعناية خاصة إلى أن غادرته.. وما زلت عاجزا عن معرفة السر لحد الساعة.. ولم يقبلوا مني ريالا واحدا.. وجدت في السكان أدبا جما.. سألت أحدهم مرة يا سيدي كم الساعة.. وقبل أن يحددها قال : سيدي وسيدك الله.. والساعة لله.. واسترشدت بأحدهم يوما ليدلني على طريق.. فتطوع لإيصالي إليه.. ولم يكن بالقريب.. الحلاق عندهم يصر على أن يكون كأس شايه شركة بيني وبينه.. وأنا على مقعد الحلاقة.. لي رشفة.. وله أخرى.. كان أحد الخياطين يخيط لي جلبابا.. ولما قصدته لآخذه وجدته يتغذى في دكانه.. فأقسم أن أشاركه طعامه.. وفعلت.. عرفت أشخاصا استصغرت نفسي أمامهم.. واحتككت بآخرين احتجت إلى مكبر لرؤيتهم.. مواقف حمدت الله إذ هيأ لي موضع قدم فيها.. ومواقف حمدته إذ حال بيني وبينها.. ومواقف تورطت

فيها.. ولم أعرف وسيلة للخلاص إلا بعد جهد ومكابدة.. خلي بيني و بين الحرية.. وأطلقت يدها في شؤوني.. كل درس تعلمته منها كان بثمن.. أؤديه من ذات نفسي.. وفي التعرض للتجارب لا أحد يؤدي عنا.. حين يكون الأداء شخصيا محضا.. وكانت الفوائد والدروس باهظة التكاليف.. هناك أنا والأشياء والتجربة.. الوسطاء قد يوجدون.. ولكنهم لا يمنعون من التجربة.. يمهدون لها.. وقد يشتركون فيها..

الأيام التي قضيتها في مراكش كانت مزدحمة.. كازدحام ساحة (جامع لفنا).. موضعها من حياتي هو موضع المعاصر من عناقيد العنب.. أثناء تحولها إلى خمر.. وموضع المقاطر من الزهور خلال طموحها أن تصير عطرا.. تخللت حياتي الفاسية.. أوسعت لها مكانا بينها.. فرضت على سياقها الإنقطاع.. أقحمت على مسيرتها برنامجا استثنائيا قبل استئناف الرحلة.. جعلت المسافة بين يوم الإثنين ويوم الثلاثاء شهرا كاملا.. وبين أسبوعين متتاليين شهرين أو ثلاثة.. اخلع ملابسي بفاس.. لألبس ثياب السفر.. ولما أعود أجدها أصغر مني.. أترك فاس كبيرة النشاط.. وبعد العودة أجدها عاقلة أكثر من اللازم.. مؤدبة أكثر من اللازم.. يبدو أبناؤها عاجزين تماما.. ناعمي البشرة.. في رقة البنات.. مطيعين لأوليائهم لدرجة الشعور بالتفاهة.. أجبن من ارتكاب

مخالفة مدهشة.. يتحدثون لغة ناعمة.. كبشرة وجوههم.. خالية
تقريبا من مغامرات اللفظ.. ومروق المعنى.. لغة خجولا.. وعندما
لا يكون حاضرا من تخجل منه.. فإنها تخجل من نفسها.. حقيقة
أنها قد تقع في الخطيئة أحيانا.. ولكنها تندم في الحين.. فتعود
إلى اسدال البرقع.. وإلى معاقل العفة.. هذا فضلا عن أن خطيئتها
ليست ذات خطر.. من الصنف المغفور له بسرعة.. ودون تشدد..
هل انتهى حديثي عن مراكش..؟ كلا لم ينته.. ولن ينتهي أبدا..
إلا أني أحتفظ بأكثر فصوله لنفسي..

فاس **عبد العلي الوزني**

مَن هو الكرسيفي
مؤلف الرسالة في الحسبة التطبيقية؟

عبد الرحمن الفاسي

إن الرسالة المشار إليها هي ثالثة الرسائل التي أصدرها مضمومة إلى بعضها المعهد العلمي الفرنسي للآثار الشرقية بالقاهرة سنة 1955 بعنوان ثلاث رسائل أندلسية في الحسبة. وبتحقيق المستعرب الفرنسي إ - ليفي بروفنصال، والرسالتان الأخريان أولاهما لأبي عبد الله، محمد بن أحمد (1) بن عبدون الشهير بالأندلسي الإشبيلي، والثانية لأحمد بن عبد الله بن عبد الرؤوف، ولا يعرف عن مؤلفي الرسالتين غير الاسم والنسب، وغير ما يمكن أن يستخرج من سياق نصوص الرسالتين كما كان صنيع الأستاذ ليفي بروفنصال (2) بالنسبة إلى رسالة ابن عبدون حيث استنتج معاصرته لأمير المسلمين يوسف بن تاشفين، ولأبي محمد عبد المجيد

1) أو محمد بن عبد الله حسب مخطوطة ثانية لرسالته كما ستأتي الإشارة إليه بعد.

2) أنظر المجلة الأسيوية العدد 224 أبريل يونيو 1934. وانظر رؤية أخرى حول معاصرته أثبتناها في العدد 20 من مجلة المناهل ص 48.

بن عبدون صاحب الرائية الشهيرة في رثاء بني الأفطس، وأنه أيضا مارس الحسبة. وهكذا فليس بعد هذا القطع بأندلسيتهما معا زيادة لمستزيد في التعريف بهما.

وكذلك الشأن بالنسبة إلى مؤلف الرسالة الثالثة في هذا المجموع الصغير «عمر ابن عثمان بن أبي العباس الكرسيفي» وهو النص الذي استهلت به رسالته وغاية مازاده المستشرق بروفنصال في مقدمة «ثلاث رسائل أندلسية في الحسبة» كشفا عن هويته قوله ، أن نسبه يود إلى «كرسيف» **بالمغرب الشرقي** وأنه مغربي وأقام بإسبانيا في أواخر القرون الوسطى.

وقد أحال المستعرب المذكور في هذه المقدمة على الصحيفة 148 في الجزء الثالث من كتابه تاريخ إسبانيا الإسلامية، وهي إحالة تدعو إلى التطلع إلى ما هنالك حول الكرسيفي بالذات، ولكن تبين بعد الرجوع إلى محل الإحالة حيث تكلم على الولايات الإسلامية بما فيها الحسبة - أن لا جديد يتعلق بالكرسيفي في هذا الجزء المحال عليه.

ولم يشر الأستاذ بروفنصال في آثاره المذكورة إلى مصادر معلوماته هذه عن هذا الكرسيفي التي استند إليها في القول بأنه (من «گرسيف» الواقعة في شرق المغرب) ولا إلى معتمده في القول «بأنه من أواخر القرون الوسطى، وأنه أقام بإسبانيا».

ولم تضف الباحثة «راكيل أريي» في مقدمتها (3) التي صدرت بها ترجمة رسالتي ابن عبد الرؤوف وعمر الكرسيفي أي جديد على نص ما قاله المستعرب بروفنصال الآنف الذكر حول هوية الكرسيفي.

---

3) أنظر المقدمة مع ترجمة الرسالتين في مجلة هيسبريس الإعداد 3.2.1 سنة 1960.

وهكذا بقيت إفادات الأستاذ بروفنصال عن الكرسيفي صاحب الرسالة مستهدفة للتعقب والمراجعة، وذلك لما يتأكد من أن مصادر الفكر المغربي لم يرد فيها ـ حسبما أعلم ـ أي ذكر لفقيه أو عالم منسوب إلى كرسيف التي تقع في شرق المغرب بين تازة ووجدة، وإنما المعروف (أكرسيف بالألف أولا) بالجنوب المغربي، وهي مقاطعة كبيرة بالسوس، وينسب إليها المؤرخون السوسيون » بحذف الألف فيقولون الكرسيفيون ولا يقولون الأكرسيفيون.

وهكذا فكل من نسب إلى مركز أكرسيف يقال فيه الكرسيفي (4) من غير ألف، وتقع هذه المقاطعة السوسية في الجهة المعروفة « بوادي (5) أملن» وبها مراكز وقرى، من جملتها قرية «فم البرج» التي ينسب إليها المرا بط عمر بن ا براهيم الكرسيفي (6).

والكرسيفيون فروع وأفخاذ، ومن أشهرها فخذ بني الحاج أحد فروع آل الغازي الكرسيفيين وقد تفرقوا بالسكنى في الأفق السوسي (7) إلى جبل الأطلس.

---

4) وترد أيضا بالجيم المعقودة، وبالجيم المخففة في كتب تراجم أهل سوس كما في « وفيات الرسموكي » و « طبقات الحضيكي » وفي اختصارها للجستيمي وغيرها من المصادر السوسية، وبالوجوه الثلاثة ترد في آثار المرحوم الأستاذ محمد المختار السوسي.

5) وكلمة أكرسيف تعني باللغة السوسية الوادي وإلى حد اليوم يسمى المحل أكرسيف ومعدود من قبيلة (أمانوز) القريبة من مركز (تافراوت) ويبعد عن مدينة «تيزنيت» شرقا بنحو مائة وثلاثين كيلو مترا.

6) أنظر كتاب المعسول للمرحوم الأستاذ محمد المختار السوسي جزء 17 ص 72.

7) وأصلهم الأصيل (كما في المعسول جزء 17 ص 43) من قرية « توغزيفت » بسملالة، ثم من هناك إلى وادي « أملن » ثم « أمانوز ثم « أيرع » من قبيلة « أدا كنضيف » ثم « أولبن » ثم « تيمكيدشت » ثم « أمسرا » بإفران ثم « تاغجيجيت » ثم « أكلو » « ايسافن نيت هرون » ثم « حاحة »، وقد يوجدون في غير هذه الأمكنة.

ويرجع نسب الكرسيفيين إلى ذي النورين عثمان بن عفان - رضي الله عنه - (8) فهم بهذا عرب كالطاطانيين الحسينيين وغيرهم من فروع القبائل العربية التي أنبتت في غير ما جهة بأرض السوس المغربي منذ عهد بعيد.

وقد تسلسل فيهم العلم والصلاح منذ القرن السادس إلى الآن (9) وعني بالتأليف في نسبهم والتعريف برجالهم (10)، ومن أقدم أعلام هذه الأسرة أبو يحيى الكرسيفي (ت 685) وهو علامة الأسرة، ومنبع سر علومها، والمشهر بالعالم الكبير الصوفي الشهير، تخرج من الأندلس وأخذ بقرطبة (11) فشارك مشاركة عظيمة في الفنون، ويعد في طليعة الفقهاء والمقرئين المتفوقين في علم التفسير والحديث.

---

8) أنظر « طبقات الحضيكي » لدى ترجمة أبي بكر بن عمرو بن نعمان - وأنظر رسالة التوغزيفتي الكرسيفي (بالنقل عن كتاب سوس العالمة للمرحوم مؤرخ سوس الأستاذ محمد المختار السوسي).

9) يقول صاحب المعسول جزء 17 ص 43 (ولم أعرف الآن في المغرب أسرة تسلسل فيها العلم أبا عن جد في زهاء ألف سنة إلا هذه والأسرة الفاسية بفاس التي عرفنا أول عالم منها من أواخر القرن الخامس وهذه مزية انفردت بها الأسرتان وحدهما).

10) أنظر رسالة « التوغزيفتي الكرسيفي » فقد ذكر بعض ما يتعلق بأسرتهم - أنظر « سوس العالمة » للمرحوم الأستاذ محمد المختار السوسي ص 216 - وانظر مجموعة الوثائق التي أطلق عليها المرحوم محمد المختار السوسي اسم « الكرسيفيون » وهي للفقيه سيدي عبد الله الاسجاوي التملي الذي زود المرحوم الأستاذ محمد المختار السوسي بتراجم ووفيات رجال جهته وغالبهم من أهله الكرسيفيين، وقد كان ولد صاحب هذه الوثائق الأستاذ محمد شرع أيضا في كتاب سماه « سلوة الأسيف في العلماء المنسوبين إلى أكرسيف ».

11) من المعروف أن قرطبة لم تضع من يد المسلمين إلا نحو سنة 638 - أنظر ترجمة أبي يحيى في طبقات الحضيكي - أنظر « سوس العالمة » للمرحوم الأستاذ محمد المختار السوسي ص 18 و 19.

ومن قدمائهم أيضا عمه سعيد ابن النعمان من أهل السايع وابن عمه (ابن عم أبي يحيى) الجزولي الكرسيفي نزيل فاس صاحب شرح المدونة وشروح الرسالة الأكبر والأوسط والأصغر.

ومن أشهرهم - وهم كثير - في القرن التاسع خالد بن يحيى المعروف بالشيخ الكرسيفي صاحب «الموشحة في وصف الجنة». ولا يكاد عصر من عصور التاريخ المغربي يخلو من ذكر أسماء أعلامهم ويعتبر هؤلاء المتقدمون منهم الطليعة الأولى التي تأسس عليها صرح النهضة العلمية بسوس في القرن التاسع (12).

وإذا كان للكرسيفيين أهل سوس بجنوب المغرب مثل هذه الأصالة الثقافية والأمجاد العلمية، فإن أصول البحث العلمي تقتضي المستعرب الأستاذ بروفنصال أن ينص على وجود كرسيفيين أعلام في الجنوب المغربي، وأن صاحب الرسالة ليس منهم بل هو من كرسيف شرقي المغرب ولكنه اقتصر - كما أشير - على ذكر كرسيف بشرق المغرب من غير بيان ومن غير ذكر معتمد بتخصيص كرسيف الشرقية بالذات.

ولهذا لا أجازف بالقول إذا أعلنت أنه لم يكن على علم بأعلام الكرسيفيين من أهل هذه الجهة السوسية (13).

---

12) وقد استقصى المرحوم الأستاذ المختار السوسي في الجزء السابع عشر من كتابه «المعسول» ما جاء في المصادر السوسية التي وقف عليها من أعلام الكرسيفيين ويعد المؤرخون هذه الطليعة من أعلام الكرسيفيين من تلامذة عبد الله بن ياسين فقيه المرابطين أو من تلامذة شيخه وجاج بن زلو، ويرجح هذا نص في كتاب الاستقصا جزء 1 ص 101 يفيد أن عبد الله بن ياسين كان يسرب من غنائمه إلى طلبة المصامدة، ولا ريب أنه يقصد الطلبة من أهل جزولة بني جلدته.

13) اعتمد في هذا على ما هو واضح من أن آثار الأستاذ المرحوم محمد المختار السوسي هي التي ألقت الضوء على هؤلاء الكرسيفيين من أهل سوس وكلها نشرت بعد وفاة الأستاذ المستعرب، واقتصاره على ذكر كرسيف بشرق المغرب يدل على هذا.

أما أنه ذكر إقامة الكرسيفي صاحب الرسالة بالأندلس، وفي آخر القرون الوسطى، فهذا مجرد تظنن ولا يحصنه من وهم تسرب إلى ذهنه، ونرى أنه اعتمد في التمسك باسم صاحب الرسالة في الحسبة على ما ورد في النسخة التي كانت بين يديه. ويظهر أنها النسخة الوحيدة التي وقع عليها، حيث إنه لم يشر إلى نسخة أخرى كما هي القاعدة في التحقيق، وكما ذكر تعدد النسخ بالنسبة إلى رسالة ابن عبدون حين عرض لذكره في كتاب تاريخ اسبانيا الإسلامية كما سنسمع بعد سطور.

وهكذا نفترض أنه وقعت إليه مخطوطة فريدة ورد فيها اسم الكرسيفي هكذا (كما أشير سابقا) : « يقول العبد الفقير إلى عفو مولاه العلي الكبير عمر بن عثمان بن العباس الكرسيفي ».

وبما أن نسبة اسم عمر إلى الأب عثمان والجد أبي العباس غير معروفة بين أسماء الكرسيفيين في المصادر التي بين أيدينا حتى الآن، بما فيها آثار المرحوم الأستاذ المختار السوسي التي جمعت وأوعت، فقد وثب إلى ذهن الأستاذ المستعرب اسم أبي يحيى المذكور، نظرا لشهرته التي لن يغيب معها ذكره المستعرب، ولكن أبا يحيى هذا لم ينسب له المؤرخون تاليفا في الحسبة أو في فروع الفقه التي ترجع إليها، ولم يكن معروفا على عهد الأستاذ بروفنصال بأكثر من كنيته وعصره، وبأخذ العلم بالأندلس شأن كثير من أعلام الكرسيفيين الذين كانوا يحجون لأخذ العلم بفاس وسبتة وعدوة الأندلس، وما من شك في أن حيطة الأستاذ المعروفة في تحقيقاته، جعلته يتحرج من جهارة الإفصاح عنه، فاكتفى بالقول : أن مؤلف الرسالة مغربي، (نظرا لكرسيفيته)، وأنه أقام بالأندلس في أواخر القرون الوسطى معتمدا في الإقامة بالأندلس على فقرات

وردت في رسالة الكرسيفي في الحسبة وذلك في سياق ذكر ما يتعين على المحتسب القيام به كمنع أهل الذمة من إظهار الخمر والخنزير في أسواق المسلمين، ومن رعاية الخنازير وشبه ذلك (14) وهذه كلها من مظاهر المجتمع الأندلسي، مما يؤكد في نظره أنه أقام بها. والكرسيفي المعروف بتخرجه من الأندلس هو أبو يحيى المذكور المتوفى (سنة 685 فهو من أوائل آخر العصور الوسطى.

وهذه التركيبة غير شافية ولا كافية في أصول البحث، لأن أبا يحيى الكرسيفي هذا من أهل «أكرسيف» بسوس في حين أن المستعرب الفرنسي يعزو صاحب الرسالة في الحسبة إلى كرسيف بشرق المغرب (15) على أنه لا يغيب عن الذهن إزاء هذا كله أن المستعرب الفرنسي يعتمد على الإسم الكامل الذي صدرت به الرسالة - كما عرفنا منذ لحظات - ولكن يمكن القول بأن تحريفا وقع كالعادة في اسم الوالد من عمل الناسخ وهذا مأنوس، ومعروف، في نسخ المخطوطات، ونجد مثلا لذلك في سياق الحسبة نفسه، وبالنسبة إلى المستعرب الفرنسي نفسه، وبالنسبة الى احدى الرسائل الثلاث في الحسبة التي طبعت مع رسالة الكرسيفي نفسها، وأعني أن الأستاذ ليفي بروفنصال قد ذكر عند كلامه على رسالة ابن عبدون في ما كتبه بعنوان (الحياة الحضرية والهيئات

---

14) ثلاث رسائل أندلسية ص 122 ط المعهد العلمي الفرنسي للآثار الشرقية بالقاهرة.

15) وحتى إذا قيل أن « كرسيف » بشرق المغرب سميت في العهود الأخيرة باسم من نزح إليها من أهل أكرسيف السوسية، فإن هذا أيضا غير وارد لأن المقصود عندنا هو تحقيق هوية صاحب الرسالة هل هو من أهل الشرق أو من أهل الجنوب، وهل هو من تلك الأسرة ذات التاريخ المجيد في العلم والتقوى وعربي أصلا أو هو من قبيل آخر لا يجمعه بذلك القبيل غير اسم الكرسيفية.

المهنية في اشبيلية في بداية القرن الثاني عشر)، (16) (أنه عثر في سلا على مجموع به رسالة «السقطي» ورسالة لمؤلف باسم **محمد ابن عبد الله** ابن عبدون، وبمكناس باسم **محمد بن أحمد** ابن عبدون التجيبي، وذلك في خزانة خاصة).

وهكذا فمن المحتمل أن نعثر على نسخة ثانية من رسالة عمر الكرسيفي وفيها لوالده اسم آخر غير الإسم الذي أثبته الناسخ في النسخة التي وقعت إلى المستعرب الفرنسي.

وعلى كل حال فأمامنا في غير ما مصدر عالم من أعلام سوس بالجنوب المغربي يتوفر فيه الإسم وهو عمر كما في النسخة التي طبعت بتحقيق الأستاذ بروفنصال كما أنه كرسيفي من أكرسيف فنحن بهذا إزاء عمر الكرسيفي ولا يبقى الخلاف إلا في اسم الوالد وهو كما سمعنا عثمان في الخطية الوحيدة التي طبعت، «وعبد العزيز» في جميع المصادر التي ترجمت هذا الفقيه الذي نرجح أن اسم والده تحرف من عبد العزيز إلى عثمان، ونؤكد ترجيحه على الإسم الذي ورد في النسخة التي حققها الأستاذ بروفنصال، وهو فقيه معروف له ترجمة واسعة (17) وألف وذيل، وشرح، وقضى، وأفتى، وكانت وفاته بالوباء عام 1214 وكان من أصحاب الشيخ الحضيكي وأبي العباس الهلالي (وقد بنيت عليه وعلى أهله قبة في «أيرع» وتقام حولها حفلة سنوية)، واسمه الكامل عمر بن عبد العزيز

---

16) أنظر المجلة الأسيوية العدد 224 أبريل - يونيو 1934 ص 185.

17) أنظر ترجمته في مختصر «طبقات الحضيكي» للجستيمي (الابن عبد الرحمن) وفي كشكول مجموعة الأيديكلي التملي وفي مجموعة محمد بن أحمد بن القاضي (وهو غير الأيديكلي صاحب الحاشية على ابن بطال شارح البخاري) المعسول جزء 17 ابتداء من صحيفة 78.

«بن عبد المنعم» (18) الكرسيفي الأيرغي الإچنيضيفي وأكثر آثاره في الفقه (19) وهي ، «الأجوبة الروضية في مسائل مرضية، في البيع بالثنيا وفي الوصية » - «رسالة في تفسير ألفاظ الدينار والدرهم والمثقال وأضرابها التي ترد في لسان الشرع» (20) - «رسالة في مسألة السعادة» - «رجز في قسم التركات على الحبات» (21) - «شرحه» - «رسالة في تحرير الصاع النبوية» (22) - «رسالة في تحرير السكك المغربية في القرون الأخيرة» - «شرح الأربعين النووية» - «الدرر في النظائر من مسائل المختصر» - «منظومة لعلها في المعاملات» - «الكوثر الثجاج، في نظم مختصر المدخل» (23).

وأحسب أنه يتاح للباحث أن يرجح هذه الشخصية على أنها صاحبة الرسالة في الحسبة اعتمادا على الموافقة في الإسم «عمر» وعلى أنه

---

18) لم يرد اسم جده عبد المنعم فيما أورده صاحب « المعسول » و « سوس العالمة » وإنما ورد في نسخة الخزانة الملكية من كتاب « الكوثر الثجاج » الآتي الذكر المنسوب إلى الكرسيفي.

19) انظر «سوس العالمة» للمرحوم الأستاذ محمد المختار السوسي ص 195.

20) وتعرف في بعض النسخ برسالة في المكاييل والموازين، وقد بين فيها ما كان يشكل في بلاد « جزولة » و « سوابلهو « تملية » وما والها من حقائق وأوزان تذكر في كتب العلماء والموثقين في الرسوم المتقادمة كدرهم الكيل ودرهم العامل بنوعيه، وذكر اختلاف المقادير بين الوطاسية والمرينية، ثم القيراط والأوقية بقسميها ثم الدينار فالمثقال فالحبات - وبالخزانة الملكية نسخة منها ضمن مجموع تحت رقم 1877.

21) توجد نسخة منه في الخزانة الملكية ضمن المجموع المتقدم قبله.

22) وردت باسم رسالة في المد النبوي في مجموع الخزانة الملكية المشار إلى رقمه .

23) توجد منه نسخة بالخزانة العامة بالرباط ضمن مجموع تحت رقم د 2106 وقد اختصر فيه مسائل مهمة من كتاب المدخل لابن الحاج مع تذييله بأذكار، ويلاحظ أن ناسخه قد داخله تردد في عزو الكتاب إلى عمر الكرسيفي الوالد أو لولده يحيى، واقتصر صاحب « النبوغ المغربي » على ذكره مع بعض المؤلفات المشار إليها مثلما اكتفى في توضيح هوية المؤلف بالقول أنه عمر الكرسيفي من غير وصله باسم والده « عثمان » أو « عبد العزيز ».

ألف في ألفاظ الدينار والدرهم والمثقال، كما ألف في السكك المغربية، وفي الصاع النبوي، وكل هذه مما يدخل في مادة الكلام على الحسبة لا سيما وقد جاء في نص إحدى نسخ رسالته في «الصاع النبوي» أنه استدرك بمؤلفه في الصاع ما فاته في رسالته عن الحسبة حيث لم يذكر فيها هذا المكيال ولم يفصل أنواع المكاييل والموازين بالأنواع والأسماء، وأعني أن هدفه على حد قوله هو الإيجاز والاختصار (وأن أول فصول الحسبة ومعتمدها إصلاح الكيل والوزن والتحقيق والتسديد وضبط الأشياء المشتتة من التبديد).

ولا يشوش على هذا تلك الأندلسية التي نسبت للكرسيفي صاحب الرسالة على لسان إلفي بروفنصال لأننا قد عرفنا منذ لحظات أن هذه الإقامة بالأندلس إنما هي مفترضة، ولاحظنا أن هذا الافتراض ربما كان مرده إلى ما جاء في الرسالة من حكاية رعي أهل الذمة الخنازير وبيعهم لحومها بالأسواق، وذلك على أساس أنها صورة لا تذكر إلا في أثر لأهل الأندلس، أو لمن أقام بها، وهذا اعتبار لا يثبت في المقام، لأن من شأن كل فقيه مغربي ألف في الحسبة التطبيقية بوجه خاص، لا يسعه إلا أن ينظر إلى المنهاجية الأندلسية، لأنها الأصل الأصيل في هذا الفرع الذي أصبح عندهم كما نقل المقري عن ابن سعيد ، (24) (ولهم في أوضاع الاحتساب قوانين يتداولونها ويتدارسونها كما تتدارس أحكام الفقه لأنها عندهم تدخل في جميع المبتاعات، وتتفرع إلى ما يطول ذكره).

---

24) نفح الطيب الجزء الأول ص 204 تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد ـ انظر مجلة « المناهل » العدد 23 ص 46/ 47.

ويعني المقري بهذه القوانين المتدارسة بينهم، ذلك الجانب التطبيقي العملي، الذي تفرغ لتدوينه أعلام آخرون على غير منهاج الفقهاء فبدا وإن استمد من الفقه، واستروح من روح الشريعة فقد أنجز بمعزل عن بساط الفقه والفقهاء، فهو تراتيب شرعت لإدارة المؤسسات المستحدثة بما استلزمته من وسائل وأدوات، ولتسيير مصالح مجتمع اتسعت فيه المعايش والأغراض، وتولدت عن تصريفها أسماء ومصطلحات، أضفت على الحسبة بفرعيها، الفقهي والعلمي اسم «علم» بمفهومه المتعارف، وذلك لظهور مدلول العلم بمقوماته الكاملة، من أصوله إلى موضوعه إلى فائدته المتميزة، واصطلاحاته الخاصة، فلا غرو إذا رأينا صاحب «الأقنوم» المغربي (1040 ـ 1096) يعنون الفصل الخاص بهذه الخطة باسم «علم الحسبة» ثم يأتي بعده صاحب «كشف الظنون» فيطلق عليها أيضا «علم الحسبة» وكأنه يعبر عن اصطلاح أخذ قراره في المشرق كما سبق له بالمغرب.

وأيضا فإن الذهنية الفقهية في المغرب أو في الأندلس أو في المشرق وفي كل المذاهب قد امتازت بالجمع والتقصي لجميع النوازل التي تفترض افتراضا ولجميع الصور العقلية وحتى التي لا يصح أن يكون لها تحقق خارج الفقل، وبهذه الذهنية نرى أنه لا غرابة أن نقع في أي رسالة في الحسبة وبالذات منها التي يؤلفها فقيه مغربي على صورة أندلسية،لأنها من باب جمع الصور التي يعني الفقيه التشريع لها بقطع النظر عن القومية الضيقة.

وملحوظة ثالثة وهي أن هذه الرسالة لو ألفت في بحبوحة القرن السادس أو السابع كما قدر الأستاذ المستعرب لمؤلف الرسالة، حيث

كانت الهجرة من المغرب إلى الأندلس ما زالت قائمة ولو بعد الدجن الأول بضياع قرطبة ومرسية وغيرهما، فإن من المؤكد أن يكون مؤلفها الذي أقام بالأندلس قد حذق المنهاجية الأندلسية في تأليف الحسبة التطبيقية، ولبدت رسالته من نمط رسالة (آداب الحسبة) للسقطي، وأعني أن تكون متخلصة تمام التخلص من الربقة الفقهية في حين أن تحليل الرسالة (25) يفيد أنها وإن كانت ـ كما هو صنيع المؤلفين في الحسبة التطبيقية ـ خاصة بالتقنيات لولي الحسبة التي يسميها الكرسيفي واجبات، إلا أنه لم يستوف جميع هذه الواجبات كما هي مستوفاة عند المؤلفين الأندلسيين، بل انحصرت تقنيناته في نطاق محدود، فلم يشمل غير الأغذية، وبعض المصالح العامة المتعين توفرها في الأزقة والطرق العامة، ولم يستقص كل ما يتعلق بالغشوش واقتصر على بعضها، وعلى بعض الصنائع التي يتطرق إليها الغش، حيث قصر القول على صناعة الفخارين والكفادين، كما أنه أدمج الكلام على الأسواق في فصل ذكر الباعة من غير تفصيل أصنافهم.

وبهذا الإجمال فإن المادة الفنية في التطبيق التي تتبلور في الالمام بأنواع الغشوش في كل حرفة ومهنة، وبوسائله، وبطرق اكتشافه لم تتوفر لدى الكرسيفي.

كما لم تتوفر من ذلك أيضا الميزة الخاصة بالتأليف في الحسبة التطبيقية التي تضفي على هذا ـ العلم ـ طابعه الخاص، وأعني تحرره النهائي من الجو الفقهي، فلا تتوفر في هذه الرسالة فنجده حين يظهر

25) أنظر ذلك بأوسع من هذا في الفصل الرابع من البحث بعنوان « خطة الحسبة في النظر والتطبيق والتدوين » بالعدد 23 من « مجلة المناهل » ص 49.

الاهتمام والتأكيد على موضوع بعينه، يلوذ بالنصوص الفقهية لإسناد ما جاء به، ويلاحظ ذلك في كلامه عن العقوبات التي عني عناية خاصة بالتقنين لها حيث تجلت هذه العناية من نزعة التشدد لدرجة الاستنجاد بأقوال الفقهاء.

وأعني بالإشارة إلى هذه المفارقات أن الإقامة في الأندلس المفترضة في مؤلف هذه الرسالة غير واردة، ولا مانع من النظر إلى عمر بن عبد العزيز الكرسيفي على أنه مؤلف هذه الرسالة إلى أن يتبين خلاف ذلك بالعثور على مصدر يوفي بهوية عمر بن عثمان ابن أبي جعفر الكرسيفي، وإذا كان التشبث بهذا الإسم الأخير مما ترجحه النسخة الوحيدة التي وقعت لمحقق « ثلاث رسائل أندلسية » على ما قد يمتورها من مسخ الناسخ كما أشير إليه قبل قليل فإن افتراضه زمان مؤلفها، وإقامته بالأندلس، إنما هي من نوع كرسيفيته التي عزاها إلى شرق المغرب مع أن الكرسيفية العالمة إنما هي في جنوبه.

الرباط　　　　　　　　عبد الرحمن الفاسي

الخلفية الاجتماعية الثقافية لحركة المهدي ابن تومرت

محمد زنيبر

من الأفكار المثالية أو الخرافية التي كان لها دور في تاريخ عدد من الشعوب وبالأخص منها تلك التي تدين بالأديان السماوية، فكرة المنقذ الذي يأتي في الوقت المناسب أي في الوقت الذي ينتشر فيه الفساد والضلال والشر فيقضي على ذلك الوضع ويحيى سلطان الخير والصلاح، ويعيد الحق إلى نصابه ويفعم قلوب المؤمنين بالإطمئنان والفرح بعد أن نال منها اليأس كل منال. وهي فكرة نجدها عند اليهود وعند النصارى، وانتقلت إلى المسلمين وعرفت عدة صيغ أهمها صيغة المهدي المنتظر.

وليس يهمنا الآن أن نبحث في الفكرة من حيث صحتها من وجهة نظر الدين الإسلامي وهل هي مدسوسة عن طريق بعض الأحاديث الموضوعة لتحقيق أغراض سياسية وما إلى ذلك من تساؤلات تأتي مع منطق البحث » بل ننطلق من الواقع التاريخي، فنلاحظ بأن الفكرة سلم

بها السنة كما سلمت بها الشيعة، فقدر لها أن تلعب دورا تاريخيا خطيرا على يد هاتين الطائفتين اللتين تضمان أغلبية ساحقة من مجموع الأمة الإسلامية وكانت لها تأثيرات عميقة على تطور العالم الإسلامي وعلى مجرى الحياة السياسية بربوعه (1).

وأول ما يؤدى إليه البحث الممعق هو أن الفكرة، خلافا لما يخطر على البال لأول وهلة لا يصح أن تعتبر كظاهرة غريبة متنافرة مع سنن الحياة الاجتماعية، بل ان استقراء الأحداث التاريخية عبر العصور المتعاقبة يبين أن ادعياء المهدوية كثر، وأن الفكرة وجدت أمامها ميدانا خصبا يشجع على تكرار المحاولات بشأنها. فلا يسوغ والحالة هذه أن تعتبر كظاهرة استثنائية أو خارقة للعادة، بل انها تمثل تيارا من التيارات السياسية والفكرية التي تبرز، تارة وتختفي أخرى في العالم الإسلامي، فما هو تفسير ذلك يا ترى ؟ هنالك أسباب أهمها :

1 - **سبب تاريخي** : يرجع إلى نشوء الدولة الإسلامية حيث نجمت خلافات في هذا الشأن منذ وفاة النبي، واستفحلت تلك الخلافات في عهد الفتنة الكبرى ابتداء من خلافة عثمان بن عفان، وظهرت نظريات حول شرعية الخلافة وشكلها وتكونت معارضات سياسية وحينئذ أخذت طائفة من المعارضين تتطلع إلى التغيير السياسي منطلقة من فكرة المهدي. مثال ذلك الدعوات التي انطلقت فيها حركات مثل السبأية

---

1) ابن خلدون : مقدمة بيروت 1967 ص 556.

والكيسانية التي تقول بعودة على أو محمد بن الحنيفة والتي تولدت عنها دعوات وتنظيمات سرية أهمها الدعوة العباسية التي تمكنت من القضاء على الخلافة الأموية وتأسيس خلافة جديدة (2).

2 ـ **سبب مذهبي** : يرتبط بالحركة الشيعية التي ركزت شرعية الامامة أو الخلافة في ذرية النبي. وانتظمت الحركة الشيعية الإمامية من اثنى عشرية واسماعيلية، على أساس عودة الإمام الأخير ليملأ الأرض عدلا بعد أن طغى عليها الجور. وهي الفكرة التي ظلت تحرك الشيعة باستمرار وتلهم فكرهم وتغذى فلسفتهم. وقد استمرت هاته العقائد إلى اليوم بفضل التنظيمات السرية التي أقامها الشيعة بمختلف تياراتهم (3).

3 ـ **سبب سياسي** : يرتبط إما بظرف عام يمتد إلى العالم الإسلامي ككل أو بظرف محلى كما هو شأن المهدي بن تومرت بالنسبة للمغرب أو المهدي. السوداني بالسودان. ففكرة المهدوية وسيلة قصوى في التعبير عن المعارضة السياسية للنظام القائم. فبما أن نظام الدولة الإسلامية بعد أن مر من فترة قصيرة كان فيها مجال للشورى واختلاف الآراء، تطور نحو حكم استبدادي مبني على الغلبة والسلطة، لم يبق للرعية من وسيلة للتعبير عن شعورها إلا باللجوء إلى لغة الدين. فكان من الطبيعي كلما تفاقمت الأحوال في جهة من جهات العالم

---

2) حسن ابراهيم حسن ـ تاريخ الدولة الفاطمية ـ القاهرة 1964 ص 1 ـ 57.

3) على سامي النشار : نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام ـ الجزء الثاني دار المعارف 1965.

الإسلامي، وبلغت حدا من الفساد أن تقوم حركة دينية تهدف إلى الإصلاح وربما تطورت في بعض الأحوال إلى حركة ثورية ونادت بشعار المهدوية (4).

وهذا من شأنه أن يدفعنا إلى كثير من الاحتياط والتحري واجتناب التسرع عند إصدار حكم على الحركة المهدوية، فلا نصمها بوصمة الشعوذة مثلا ولا نستنكرها بصورة إطلاقية، قبل أن نحلل دوافعها وننظر إلى مسرحها التاريخي بكل إمعان، فلربما اكتشفنا لها مبررات قوية وعثرنا لها على إيجابيات لم تكن في الحسبان لأول وهلة.

هنالك ظاهرة تاريخية من شأنها أن تستلفت نظرنا وتأخذ بلبنا وهي أن الحركة المهدوية اتجهت بصورة خاصة إلى بلاد المغرب ووجدت لنفسها مرتعا خصبا في القارة الإفريقية سواء في العصر الوسيط أو العصر الحديث والمعاصر (5) ويمكن تفسير ذلك بالأسباب التالية :

1) اتجاه الفرق الإسلامية المختلفة بدعوتها إلى أطراف العالم الإسلامي. فكان من نتيجة ذلك أن جاء الخوارج والشيعة والمعتزلة وغيرهم إلى بلاد المغرب التي تمثل طرفا من أطراف العالم الإسلامي البعيد عن مركز الدولة في دمشق أو في بغداد حيث تتركز وسائل

---

4) لدينا مثال قيام ثورات خارجية بالمغرب في القرن الهجري الثاني احتجاجا على تعسف الولاة الموجهين من الخلافة الأموية والعباسية من بعدها.

5) أشهر الأمثلة على ذلك المهدي عبيد الله، مؤسس الدولة الفاطمية والمهدي بن تومرت مؤسس الدولة الموحدية في العصر الوسيط وحركة ابن محلى في بداية القرن السابع عشر بالمغرب في ناحية تافيلالت، ثم يتكاثر ادعياء المهدوية بالمغرب عند انطلاق الغزو الاستعماري في القرن التاسع عشر.

السلطة والمراقبة. فالعباسيون مثلا، حينما أرادوا أن يضمنوا النجاح لدعوتهم ابتعدوا عن الأقاليم المركزية وركزوا نشاطهم السياسي في خراسان وشرق الإمبراطورية الإسلامية. واقتدى بهم العلويون حينما جاءوا إلى المغرب وأسسوا الدولة الإدريسية.

2) نظرا لموقف الرفض والاعتراض الذي أظهره المغاربة منذ البداية تجاه الإدارة التي أقامتها دولة الخلافة سواء أكانت أموية أم عباسية مما نشأ عنه ثوارت، وانفصالات محلية. فقد كان الميدان المحلي قابلا للترحيب بكل حركة مناهضة لحكومة الخلافة. وبما أن المهدوية ترتكز في مضمونها الإيديولوجي على الثورة الشاملة على الوضع القائم ورفض كل نوع من أنواع التفاهم معه، والإنطلاق من زعامة محلية فقد كانت تستجيب لشعور البربر، الذين وإن أسلموا وحسن إسلامهم ظلوا يشعرون بنوع من الغبن ويتطلعون إلى نظام جديد يعوضهم عن ذلك. ومن ثم وجدت المهدوية مسرحا طبيعيا لها في تلك البلاد.

3) الصراعات السياسية الداخلية جعلت من فكرة المهدوية أساسا إيديولوجيا لجمع الأنصار والأتباع. وهذا ما نجده في حركة المهدي بن تومرت وحركة ابن هود الماسي وحركة أبي محلى وغيرهم.

4) لا ننس في الأخير أن الحركة المهدوية كانت من أبرز المحاولات التي ظهرت بالمغرب لمواجهة الاستعمار في حملاته المتوالية والأمثلة على ذلك كثيرة يطول تعدادها.

الظاهرة التاريخية التي ننطلق منها، اذن، هو أن المغرب عرف منذ العهود الأولى لدخوله في الإسلام باستقباله للحركات المعارضة للخلافة القائمة في الشرق وترحيبه بها. وهذا ناشىء قبل كل شيء، عن التعسفات والمظالم التي ارتكبها الولاة المحليون، والتي لا نحتاج إلى الإفاضة في ذكرها. وهكذا رحب المغاربة بالخوارج، لأن مذهبهم لا يمنح أي أفضلية للعرب على غيرهم في تولى الخلافة وبتشدد في تطبيق مبدأ المساواة ثم جاء إدريس ابن عبد الله الحسني معتزا بنسبه العلوي وميراثه النبوي، مصمما على مناهضة الخلافة العباسية المتربعة ببغداد، فصادف الإقبال من المغاربة الذين بايعوه إماما وآزروه على تأسيس دولة جديدة سيكون لها صدى واسع في أنحاء المغرب، إذ ستكون أول محاولة فعالة لتوحيد البلاد التي كانت الظاهرة القبلية طاغية عليها.

يمكننا أن نعتبر من بعض الوجوه، أن قيام إدريس الأول بالمغرب مرتبط بالحركة المهدوية، فلا ننس أنه أخو محمد النفس الزكية الذي لقبه والده عبد الله « المهدي » في نطاق السعي إلى تولى الخلافة غداة سقوط الدولة الأموية (6) ومهما يكن، فإن فكرة المهدوية كانت سائدة في الوسط الذي نشأ فيه إدريس. ثم إننا إذا نظرنا إلى الطريقة التي تولى بها إدريس الإمامة بالمغرب وما أحاط بها من هالة دينية وما استندت إليه من مبادىء روحية وأخلاقية وما تضمنته بيعته من التزامات، لا نتمالك عن الشعور بأننا أمام صورة عن الحركة المهدوية، برغم غياب الكلمة في روايات المؤرخين. وهو ما يتضح لنا بالمقارنة. صحيح أن

6) فاروق عمر فوزي : العباسيون الأوائل 162/1 ـ 239.

إدريس اجتنب كل مظاهر الغلو والشعوذة التي تلتصق أحيانا بمدعى المهدوية. فلم ينسب لنفسه عصمة، ولم يدع أي تفوق على غيره في العلم والتقوى، ولكن هذا راجع إلى المدرسة الزيدية التي تربى فيها. كما يشير إلى ذلك أبو الحسن الأشعري. ومن المعلوم أن المدرسة الزيدية قريبة جدا إلى المذهب السنى، على خلاف الشيعة الأمامية (7).

وليس من شك في أن مغامرة إدريس برغم فشلها النسبي ظلت تحديا قائما للخلافة العباسية بالمشرق، وهذا ما جعلها تقدم المثال للشيعة الإسماعيلية التي هبت بعد ذلك بقرن إلى بلاد المغرب بقصد تأسيس الدولة الفاطمية. فهنالك عدة أوجه للشبه نذكر منها على الخصوص :

- الاعتماد على النسب الشريف لتقرير مشروعية الحكم.
- الاعتماد على اتحادية قبلية بربرية كبيرة كسند للدولة القائمة وهي : أوربة. بالنسبة للأدارسة وكتامة بالنسبة للفاطميين.
- القيام بالجهاد الداخلي من أجل الدعوة للإلتفاف حول الدولة الناشئة.
- التفكير على المدى البعيد في مناهضة الدولة العباسية (8).

لكن هنالك أوجه للإختلاف تتجلى، قبل كل شيء في الفوارق المذهبية الأساسية التي جعلت أهل السنة يعتبرون إدريس منهم ولو كانت بعض المصادر تنسبه إلى الزيدية، بينما ينظرون إلى الفاطميين

---

7) ع. سامي النشار : نشأة الفكر... 2/147 - 205.

8) مجلة « الوثائق » عدد 1 ص 30 - 55 وهي عبارة عن وثيقة جديدة عثر عليها علال الفاسي باليمن عن إدريس الأول ونشرها في مجلة التضامن مع تعليق له. كما يمكن الرجوع إلى ما كتبه ابن أبي زرع في روض القرطاس في ترجمة إدريس الأول.

كشيعة غلاة خارجين عن الدين، ويتجلى ذلك بالخصوص في تأكيد صفة المهدوية على إمام الفاطميين. وهذا ما يستنتج من عدد من الوثائق والشهادات التاريخية التي تشير إلى أن الشيعة كانوا ينتظرون ظهور المهدي المنتظر في آخر القرن الثالث فالقاضي النعمان المتشيع يتحدث عن عبد الله المهدي بقوله أنه « قائم الزمان »... الذي يجمع الله له أمر العباد ويظهر على الدين كله (9) ويقول ابن الأثير ، « وأمر عبيد الله يوم الجمعة يذكر اسمه في الخطبة في البلاد، وتلقب بالمهدي أمير المؤمنين. وجلس بعد الجمعة رجل يعرف بالشريف، ومعه الدعاة وأحضروا الناس بالعنف والشدة ودعوهم إلى مذهبهم فمن أجاب أحسن إليه، ومن أبى حبس» وتنسب له المصادر السنية ادعاءات أقوى من ذلك تصل إلى حد الألوهية (10).

رحب المغاربة بهاته الدعوة حينما كان القائم بها هو أبو عبد الله الشيعي الذي سلك في عمله أسلوبا فيه كثير من التسامح والحوار، مما جعله يجتذب إليه بسهولة زعماء كتامة ويحظى بثقتهم فأظهر مثلا، كثيرا من الورع والتحري في أخذ الضرائب. وحينما أراد أخوه أبو العباس استعمال العنف في نشر الدعوة الفاطمية اعترض عليه بقوله : «ان دولتنا دولة حجة وبيان وليست دولة قهر واستطالة فاترك الناس على مذاهبهم»، تجاوب أبو عبد الله مع كتامة وسكان افريقية، بصفة عامة، لأنهم كانوا ناقمين على الدولة الأغلبية وتصرفاتها.

9) شرح الأخبار.
10) ابن الأثير ، الكامل 98/18.

لكن أبا عبد الله الشيعي لم يطل أمده حينما جاء عبيد الله المهدي إلى افريقية وتولى كأول خليفة في الدولة الفاطمية. فسرعان ما تضايق بوجوده وقتله هو وأخاه أبا العباس. فتغير الأسلوب السياسي رأسا على عقب (11). رحب بعض المغاربة، في البداية بالدعوة الفاطمية لأنهم اعتقدوا أنها ستأتيهم بحكم أعدل وتغير أوضاعهم الاجتماعية إلى ما هو أحسن. لكن هذه الأماني لم تتحقق، بل إن الفاطميين ضايقوا الناس في عقائدهم واضطهدوا السنين وغيرهم وفقد حكمهم الهالة التي كانت تحيط به عند انطـــلاق دعوتهم.

وجاء بعد ذلك طور من التاريخ تبين فيه للمغاربة أن الإصلاح لا يمكن أن يأتي من خارج بيئتهم كبضاعة مستوردة، بل لا بد من أن تنطلق المبادرة من داخليتهم ولا بد أن يكون المتزعمون لها من أبناء البلاد الأقحاح، حتى تؤتي الدعوة كل ثمارها ويتغلغل مفعولها إلى الأعماق.

ولعل أشهر هاته المبادرات هي تلك التي قام بها المرابطون في القرن الخامس الهجري أي الحادي عشر الميلادي. فهل لها علاقة بالمهدوية ؟ لقد استعملت في حق عبد الله بن ياسين عبارة مهدي المرابطين (12) من لدن بعض المؤرخين لأن عمله يشبه من عدة وجوه الحركة المهدوية، إلا أن المذهب الذي دعا إليه هو الرجوع الى السنة بحسب المذهب المالكي. ومن ثم فهو على طرفي نقيض مع الدعوة الفاطمية ومضمونها المذهبي والتي ترتكز هي أيضا على فكرة المهدوية.

---

11) أنظر حول هاته النقط ح. ابراهيم حسن ، تاريخ الدولة الفاطمية ص 326 ـ 328.

12) ابن أبي زرع ، روض القرطاس ـ دار المنصور ص 124.

على كل، أدت حركة المرابطين بالصحراء إلى تأسيس دولة كبيرة بالمغرب الأقصى، سرعان ما تحولت إلى امبراطورية جمعت بين الأندلس والمغربين الأوسط والأقصى. وهكذا برزت بأقوى صورة ظاهرة ستتكرر في تاريخ المغرب وهي أن عددا من الدول التي قامت به انطلقت من فكرة اصلاحية دينية. وهذا لا ينفي وجود خلفية اقتصادية واجتماعية وسياسية وراء نشأتها، ولكن التعبير عن ذلك التغيير العام في الأوضاع جاء عن طريق الإصلاح الديني. وهكذا فإن حركة المرابطين تمثل صراع صنهاجة الملثمين مع زناتة من أجل السيطرة على محطات القوافل الصحراوية الموجودة بالمغرب ومن أجل تحسين أوضاعها المادية كقبائل رحل خاضعة لقساوة البيئة الصحراوية. إلا أن جمع قبائل الصحراء على كلمة واحدة كان يتطلب الارتفاع من مستوى الماديات إلى مستوى الروحيات فكانت زعامة فقيه متضلع في شؤون الدين ضرورية ليستطيع التكلم باللغة التي كان يقتضيها الموقف وهكذا انسحب رؤساء لمتونة وجدالة من القيادة ليتركوها لعبد الله بن ياسين ويعملوا معه كجنود ومجاهدين (13).

فإذا نظرنا إلى الأسلوب الذي اتبعه ابن ياسين، نجد فيه ما يذكرنا بسلوك ابن تومرت الذي قام من بعده. فهو ينطلق أيضا من فكرة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فنراه يخاطب مصموده ويحضهم على جمع الكلمة. وهو راجع من الأندلس بعد أن قضى فيها سبع سنوات يدرس العلم، ويطلب منهم أن يرجعوا إلى أحكام الشريعة ويسألهم بإلحاح

13) يراجع الفصل الذي خصصه عبد الله العروي لهذا الموضوع في كتابه : « تاريخ المغرب ».

« فما لكم بدلتم وغيرتم ؟ هلا قدمتم عليكم إماما يحكم بينكم بشريعة الإسلام وبسنة النبي عليه السلام ؟ » فكان جواب أحد أشياخ المصادمة « لا يرضى أحد منا ينقاد إلى حكم أحد من غير قبيله» (14) ومن ثم انصرف إلى جزولة ثم إلى جدالة ولمتونة. ونجده هو، أيضا، ينقطع في مكان خاص مع جماعة قليلة من الأتباع المخلصين له ويكتل حوله كل المؤمنين بدعوته ويسميهم المرابطين. ويندفع بهم في حركة مجاهدة الضالين والكفار من سكان الصحراء. وهدفه دائما هو جمع الناس حول كلمة الدين.

نستطيع أن نقول، إذن، إن عبد الله بن ياسين أوجد المنهاج الديني السياسي الذي يتلاءم مع البيئة المغربية التي تعيش بين الصحراء والأراضي الخصبة والجمع بين المستقرين والرحل وبين الفقراء والأغنياء وبين أقاليم الشمال والجنوب. إنه المنهاج الذي يحاول تجاوز المتناقضات كلها في المجتمع المغربي بالاحتكام إلى أقوى سلطة معنوية متمثلة في الدين، وإرجاع كل انطلاقة نحو الإصلاح إليها. وهذا لا يعني أن تلك المتناقضات وما ينشأ عنها من مشاكل تنمحي وإنما أنها تطوق وتعالج ولو جزئيا في نطاق الحماس النابع من الدعوة الإصلاحية وهكذا تعالج التمزقات القبلية داخل مجموعة صنهاجة، مثلا وتطغى فكرة الوحدة والأمة والدولة على فكرة القبلية، مما يفتح الباب على مصراعيه لمشاريع ومطامح كبيرة.

---

14) ابن عذاري ، البيان المغرب 10/4

ويكاد هذا المنهاج يصبح قاعدة عامة بالنسبة للدول الكبيرة التي قامت بالمغرب الأقصى. إنها في أغلب الأحوال لم تكن تعني التوصل إلى الحكم عن طريق القوة المادية والغلبة، بل كانت تدعم قيامها بمنهاج مماثل للنموذج المرابطي. وهو ما يتجلى لنا بصورة أنصع في حركة المهدي ابن تومرت التي سنسلط عليها الأضواء، بصورة خاصة في هذا البحث. هل كان المغرب، بالفعل في حاجة إلى إصلاح عند انطلاق الدعوة الموحدية ؟ أم هل كانت فكرة الإصلاح ذات طابع إيديولوجي لدعم تلك الدعوة ؟

تساؤل ضروري في البداية، لأننا نعرف أن المهدوية ليست حركة بريئة تنطلق من حسن نية وتتجاوب مع فكرتها في العمق. بل هي تجسم من أول وهلة حركة تتجه، إلى الإستيلاء على الحكم، كأي حزب من الأحزاب السياسية في عصرنا مع فارق أساسي، وهي أن الكثير من الأحزاب في عصرنا تؤمن بلعبة الديمقراطية وتعلن، مسبقا، عن استعدادها للتخلي عن الحكم متى حكم عليها الإقتراع الشعبي بذلك، بينما المهدوية تعلن من أول وهلة أنها صاحبة الحق وحدها في الإستيلاء على الحكم وأن سلطتها مستمدة من إرادة الله، وأنها متى تولت مقاليد الأمور فإلى الأبد إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها.

والمصادر تبرز لنا، من أول وهلة، محمد ابن تومرت كرجل ثائر على الحكم في عصره وعلى التقاليد والأخلاق السائدة في المجتمعات الإسلامية، فهو قبل أن يعود إلى المغرب من الشرق وفي أثناء رحلته الطويلة وهو عائد إلى بلاده نجده يقف في كل بلد وفي كل مدينة

وحتى داخل السفينة وهي تمخر عباب البحر، فيلقى المواعظ المؤثرة والمثيرة دون أن يحفل بما يتعرض له من اضطهاد ومطاردة.

إنه يقوم باسم أحد المبادىء الإسلامية الأساسية : الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر (15). ولكن ابن تومرت لم يكن مجرد واعظ له تضلع في علوم الدين أو عالما مقتصرا على تحصيل العلم للوقوف عند الجانب النظري منها، بل إنه كان فكرا يربط بين المعرفة والواقع، بين النظرية والعملية. وهذا ما أهله لأن يكون رجلا سياسيا من أعلى درجة. فهو حينما عاد إلى المغرب الأقصى من رحلته الطويلة استطاع أن يحلل الأوضاع التي كانت عليها البلاد في عهد المرابطين، وأن يحدد نقط الضعف والمطاعن التي يمكن أن ينفذ منها إلى نقد المرابطين والتنديد بهم على مستوى الدين والأخلاق. وهذا ما جعل دعوته تصادف آذانا صاغية من لدن طائفة كبيرة من المغاربة ممن لم يكن لهم ارتياح إلى الحكم المرابطي ولذلك فهو في خطته السياسية لم يبدأ بإعلان نفسه كمهدي، بل ترك دعواه في المهدوية إلى مرحلة تاليه ولذلك يجب علينا أن نتعرف على تلك المراحل التي تفسر سر نجاحه.

1 ـ نشاط ابن تومرت قبل دعوى المهدوية :

تحدثنا المصادر أن المهدي وهو يطأ أرض المغرب الأقصى بعد خروجه من تلمسان يواصل دعوته بجد للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فنراه يقف بوجدة ويتصل بفقهائها ويلاحظ عليهم تقصيرهم في

---

15) البيذق : أخبار المهدي ـ الرباط 1971 ص 11 ـ 27

زجر النساء على البروز للرجال في زينتهن. ثم ينتقل إلى بلدة أكرسيف، حيث يقوم بنفس العمل. ثم صار يعظ الناس ويتكلم بإسمهم لدى السلطة. وكان هذا موقفه في كل الأماكن التي توقف فيها قبل أن يصل إلى فاس.

وفي هاته المدينة التي كانت تعد آنذاك عاصمة ثقافية للمغرب، نراه يختلف لمساجدها ويلقى دروسا على طلبتها ويذكر لنا البيذق أسماء البعض منهم، وكلهم ينتمون لأسر عريقة في المدينة (15) وإقبالهم على دروس المهدي يدل على رغبة أكيدة في تجديد التعليم بالمغرب والخروج به من الدائرة الضيقة التي كان محصورا بها. وهي الدائرة التي كان حددها فقهاء المالكية المتنفذون، بصورة خاصة على عهد المرابطين، وقصروها على الاهتمام بالفروع، وأخرجوا منها كل ما يدعو إلى استعمال الرأي واجتهاد الفكر وحرية التأويل. ولم يكن في مقدور العلماء والطلبة المخالفين لهذا الموقف ابداء اعتراضهم بصورة صريحة. فكانوا يعيشون أزمة في ضمائرهم ، تبينت بوضوح عند إقدام المرابطين على إحراق كتاب الإحياء. وأشارت إليها بعض المصادر (16) ومجمل القول، كانت هنالك أزمة روحية ثقافية في أوساط العلماء والطلبة بالمغرب. منذ بداية القرن السادس الهجري عندما استفحل نفوذ الفقهاء عند صعود على بن يوسف ابن تاشفين إلى الحكم حتى أن أحد الباحثين المعاصرين لم يتردد في القول بأنهم كونوا بيروقراطية كهنوتيه خصت نفسها بامتيازات الاستثمار والسيطرة (17).

---

16) ابن الزيات : التشوف ص 6 و 71 و 124 و 159 و 184

17) عباس الجراري، مقال في « دعوة الحق » مارس 1974م

واستطاع ابن تومرت بذكائه وألمعيته أن ينتبه لهاته النقطة من الضعف في النظام المرابطي الذي كان قائما على إيديولوجية دينية متمثلة في السير على نسق الفقه المالكي بالمضمون والصياغة اللذين كان يوجد عليهما لدى علماء الأندلس وتلامذتهم من المغاربة. ولاحظ مفعولها في خلق استياء بالمجتمع المغربي انعكس في مستويين أساسيين :

1 ـ **مستوى عام :** وهو الذي تبين فيه أن الفقهاء أصبحوا يكونون طبقة محظوظة تمسك في يدها الجاه والثروة وتتميز عن بقية الفئات الاجتماعية بعدد من المخصصات تجعلها عرضة للفضول والانتقاد والطعن لدى الجمهور. وتبين أنها، بحلفها مع المرابطين أصبحت تجمع في يدها كل السلطات التشريعية والتنفيذية والقضائية، أي أنها تتحكم في مصير البلاد والعباد (18).

2 ـ **مستوى خاص :** وهو مستوى رجال العلم الذين لم يكونوا كلهم كما يتبين عند ابن الزيات في « التشوف » يسيرون على نفس الفقهاء الرسميين المرتبطين بالدولة. وكان من بينهم من يوجه الانتقاد المر إلى هؤلاء وينعتهم بأنهم « علماء الدنيا » مستوحيا أفكاره من الفصول التي خصصها الغزالي للموضوع في «الإحياء». فكان هنالك إذن لدى رجال العلم تيار قوي مناهض للمواقف الرسمية (19).

---

18) المراكشي : المعجب ص 184

19) ابن الزيات : نفس المصدر السابق

كل هاته المعطيات أمدت ابن تومرت بعناصر قيمة لتخطيط دعوته وبناء مذهبه وظهرت حملة ابن تومرت شرسة على الفقهاء منذ البداية إذ اصطدم بهم وهو في طريق عودته إلى المغرب. فنجده يناظر الطلبة في بجاية بمحضر عمر بن فلفول كاتب الأمير الحمادي العزيز بن منصور ويلخص ابن القطان المناظرة بقوله : (20) « فوصل إليهم (أي إلى الطلبة). فناظروه وسألوه فأجابهم ما أسكتهم ثم سألهم فما أحاروا جوابا.»ثم نجده في تلمسان يصطدم مع قاضيها ابن صاحب الصلاة. وكان هذا الأخير عاب عليه الخروج عن عقائد أهل قطره وما تعودوا عليه في سلوكه الديني. وكذلك كان شأنه مع العلماء في كل الحواضر التي مر منها قبل أن يصل الى مراكش. ويتبين من قراءة المصادر التي تحدثت عن رحلة ابن تومرت من المشرق إلى المغرب أنه لمس بذكائه وجود **تيارين متناقضين** بين علماء المغرب : تيار الفقهاء الرسميين المرتبطين بالدولة المرابطية وتيار العلماء والطلبة المعارضين لها. وهذان التياران يعبران عن وجود صراع اجتماعي داخل المجتمع المغربي. فالتيار الأول يسير مع السلطة في سياستها وأهدافها وينتمي بالتالي، للطبقة المحظوظة أما التيار الثاني فهو الذي كان يعبر عن الفئات الأخرى من رجال العلم الذين لم يكونوا مرتاحين للسياسة الرسمية، كما رأينا من قبل. ولذلك فقد وجد المهدي من بينها أنصارا ومدافعين. فهو حينما التجأ إلى قرية ملالة القريبة من بجاية، تصدى لتدريس العلم بين أهلها وهم من صنهاجه. فخشي صاحب بجاية من وجوده بقرب

---

20) ابن القطان : نظم الجمان ص 42

المدينة فطالب من أهل ملالة أن يسلموه له فرفضوا (21) ويذكر لنا البيذق أسماء عدد من رجال العلم والطلبة الذين اتصلوا به وآمنوا بفكرته أثناء رحلته نحو مقره الأخير بجبل درن وقد استطاع أن يختار من بين هؤلاء الطلبة جملة من مساعديه الأولين وعلى رأسهم عبد الله عبد المومن وعرف ابن تومرت كيف يتقرب من المنتمين لهذا التيار الثاني بخطبه وسلوكه وهيئته. فيذكر عنه ابن أبي زرع أنه كان حيثما حل من مدن افريقية وبلاد المغرب يدرس العلم، ويظهر التقشف والورع والزهد في الدنيا ويأمر بالمعروف وينهى عن المنكر وحينما يتعرض لدخوله إلى مراكش يذكر أنه دخلها بزي الزهاد وقصد مسجدا يأوي إليه (22).

هذا السمت الذي اتخذه ابن تومرت له دلالة الاعتراض على النظام القائم سواء في بنيته السياسية أو الاجتماعية، وكلاهما تعبر عنه البنية الثقافية. وحملة المهدي على العلماء الرسميين واردة في عدد من المصادر فيشير ابن القطان مثلا، إلى تعليق ابن تومرت على حديث نبوي هو « وددت أني رأيت إخواننا قالوا : يا رسول الله ألسنا بإخوانك ؟ قال : بل أنتم أصحابي، وإخواننا الذين لم يأتوا بعد وأنا فرطهم على الحوض.

قال : « ففيه تنبيه على طائفة الحق الذين صبروا على دينهم بعده، وتمسكوا بسنة نبيهم عليه الصلاة والسلام. وفيه تنبيه على طوائف أهل الباطل الذين تركوا دينهم بعده وارتدوا وبدلوا وغيروا وجسموا وعاندوا الحق» (23). ثم يشير بعد ذلك إلى العلماء في هاته الفقرة، بصورة

---

21) عبد الله عنان : عصر المرابطين والموحدين 166/1

22) ابن أبي زرع : روض القرطاس ص 173

23) ابن القطان : نظم الجمان ص 43

صريحة : « وحذر رضي الله عنه، من الملبسين الذين يتوسلون بفتياهم إلى باطلهم وأهوائهم ونص قول رسول الله صلى الله عليه وسلم أن : لا يقبض العلم انتزاعا ينتزعه من الناس، ولكن يقبض العلم لقبض العلماء، حتى إذا لم يترك عالما اتخذ الناس رؤساء جهالا، فسئلوا، فأفتوا بغير علم فضلوا وأضلوا» (24).

فهو من خلال هذا القول يوجه النقد إلى العلماء الرسميين من جهتين :

من جهة الأخلاق إذ يعتبرهم غير قادرين على الدفاع عن الحق والتحلى بفضيلة الصبر من أجل ذلك.

- من جهة المعرفة، إذ يعتبرهم جهالا غير ملمين بالعلم الحقيقي ويذكر لنا عبد الواحد المراكشي، الذي تعد شهادته مهمة لأنه لم يكتبها تحت رغبة ولا رهبة وكان معاصرا للأحداث، أن جل ما كان يدعو إليه ابن تومرت «هو علم الإعتقاد على طريقة الأشعرية، في حين أن أهل المغرب كانوا ينافرون هذه العلوم ويعادون من ظهرت عليه، شديدا أمرهم في ذلك» « ثم يذكر المراكشي كيف أن والي مدينة فاس أراد أن يفحم ابن تومرت فجمع له الفقهاء بقصد مناظرته، فكان له الشفوف والظهور «لأنه وجد جوا خاليا وألفى قوما صياما عن جميع العلوم، خلا علم الفروع» (25) ولننظر كيف يعلق ابن القطان على إحراق كتاب الأحياء للغزالي الذي أقدم عليه المرابطون سنة 503 هـ بإيعاز من الفقهاء.

---

24) نفس المصدر : 44

25) المراكشي : المعجب ص 184

« وقد كان إحراق هؤلاء الجهلة لهذا الكتاب العظيم الذي ما ألف مثله سببا لزوال ملكهم وانتثار سلكهم واستئصال شأفتهم على يد هذا الأمير العزيز القائم بالحق المظهر للسنة المحيى للعلم» (26) فابن القطان بتعليقه هذا يبين لنا الخلاف الذي كان موجوذا بين العلماء ويؤكد لنا انقسامهم إلى التيارين اللذين ذكرنا آنفا.

لكن حملته على العلماء ستكتسي خطورة كبيرة في المناظرة التي جرت بينه وبينهم بمراكش بمحضر الملك المرابطي على بن يوسف بن تاشفين. وهو الحدث الذي يجب أن نركز فيه نظرنا بصورة خاصة لأنه يكشف لنا جوانب أخرى في شخصية ابن تومرت. إنه يكشف لنا الفوارق الأساسية بين مفهوم العلم عند ابن تومرت وعند خصومه. وفي كتاب أعز ما يطلب إيراد لعدد من الأسئلة والأجوبة التي راجت في المناظرة. بحيث نجد ابن تومرت متشبعا بعلم الكلام والأصول فيلقى على مناظريه أسئلة تتعلق بالكليات والمفاهيم الدينية الأساسية فلا يجد عندهم جوابا لأنهم اقتصروا على المنهاج الفقهي وعلى علم الفروع ولم يكن لهم إلمام بالأصول. مما جعلهم ينهزمون أمامه (27). والمناظرة تكشف لنا من هاته الناحية عن نوع العلم الذي كان رائجا بالمغرب يومئذ وعن مجال الحياة الفكرية. وهو ما يؤكده لنا صاحب المعجب حينما يصف لنا الدائرة التي كانت تحيط بعلي بن تاشفين بقوله : « ولم يكن يقرب من أمير المسلمين ويحظى عنده إلا من علم علم الفروع، أعني فروع مذهب مالك. فنفقت في ذلك الزمان كتب المذهب

26) ابن القطان : نظم الجمان ص 16

27) أعز ما يطلب - الجزائر 1903 - ص 1 - 5 و 11 - 18

وعمل بمقتضاها ونبذ ما سواها. وكثر ذلك حتى نسي النظر في كتاب الله وحديث رسول الله صلى الله عليه وسلم. فلم يكن أحد من مشاهير أهل ذلك الزمان يعتني بهما كل الاعتناء. ودان أهل ذلك الزمان بتكفير كل من ظهر منه الخوض في شيء من علوم الكلام. وقرر الفقهاء عند أمير المسلمين تقبيح علوم الكلام وكراهة السلف له وهجرهم من ظهر عليه شيء منه وأنه بدعة في الدين وربما أدى أكثره إلى اختلاف في العقائد، في أشباه لهذه الأقوال، حتى استحكم في نفسه بغض علم الكلام وأهله، فكان يكتب عنه في كل وقت إلى البلاد بالتشديد في نبذ الخوض في شيء منه وتوعد عنده شيء من كتبه» (28).

لكن فضح ابن تومرت للعلماء الذين ناظروه لم ينحصر في الجانب العلمي بل تجاوزه إلى جانب السياسة والأخلاق، وهذا ما نستشفه من خلال حدثين متتابعين وقعا بسبب تحرك ابن تومرت في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر :

الحدث الأول : هو الذي أورده ابن خلكان في ترجمة ابن تومرت إذ يذكر أنه عندما توجه إلى مراكش ضاعف نشاطه. مما جعل الناس يعجبون به ويقبلون عليه وفي بعض الأيام شاهد في طريقه أخت أمير المسلمين في موكبها ومعها من الجواري الحسان كثير وهن مسفرات وكانت هذه عادة الملثمين تسفر نساؤهم وجوههن وصرف هو وأصحابه دوابهن فسقطت أخت أمير المسلمين عن دابتها فرفع أمره إلى أمير المسلمين. فأحضره وأحضر الفقهاء ليناظروه. فأخذ يعظه ويذكره ويخوفه

---

28) المعجب : 172

فبكى أمير المسلمين، وأمر أن يناظره الفقهاء فلم يكن فيهم من يقوم له لقوة إيمانه في الذي فعله (29).

هذا الحدث يستحق أكثر من تعليق واحد، ولكننا سنقتصر في شأنه على ما يتعلق بنقد العلماء السائرين في ركاب المرابطين، فقد بين ابن تومرت بالمثال الحي أنهم بعيدون عن واجب النصح للأمير وواجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. وأزاح عن وجوههم كل قناع، فأبرزهم في صورة المداهنين الذين تعودوا على اجتناب كل المشاكل وأخذ الدين من الجهة التي تناسبهم وتتماشى مع مصلحتهم، الشيء الذي أدى بهم إلى أن يصبحوا عاجزين عن مجابهة أي نقاش علمي في المستوى الجاد.

ويزداد مفعول هذا النقد بسبب وجود جملة من الأتباع وراء المهدي في حركته تلك، إذ لم يكن وحده، بل كثر اتباعه وحسنت ظنون الناس فيه « كما ورد عند ابن خلكان وهو ما يبين لنا انتشار الشعور بالإستياء من تلك الطائفة من الفقهاء التي لم تعد تحظى بالاحترام، بل أصبحت ينظر إليها كطبقة مستغلة. .

والحدث الثاني أورده ابن خلكان، أيضا حينما أشار إلى تخوف العاهل المرابطي من نشاط ابن تومرت وخطره على الدولة فأشار عليه مالك بن وهيب بإحضاره هو وأصحابه حتى يسمع كلامهم « بحضور جماعة من أهل البلد » فلما حضر ابن تومرت وأتباعه، كان أول سؤال ألقاه عليه قاضي المريه محمد بن أسود هو : « ما هذا الذي يذكر عنك من الأقوال في حق الملك العادل الحليم المنقاد إلى الحق المؤثر طاعة الله تعالى على هواه ؟ ».

---

29) ابن خلكان : وفيات الأعيان ـ دار صادر 49/5

إنه سؤال ذولالة على سلوك أولئك العلماء وعقليتهم. فبدل أن يدخل مع مخاطبه في مناظرة حول المسائل العلمية التي تدخل في جوهر الخلاف بين الطرفين. انطلق من طرح شخصية العاهل المرابطي مطرح الأخذ والرد قصد تخويفه وإفحامه غير منتبه لما يكمن وراء ذلك من خطأ سياسي. ولم يكن المهدي عاجزا عن الإدلاء بجواب صريح مستندا إلى واجبه كعالم في الصدع بالحق. إذ قال : « أما ما نقل عني فقد قلته، ولى من ورائه أقوال. وأما قولك إنه يؤثر طاعة الله على هواه وينقاد إلى الحق، فقد حضر اعتبار صحة هذا القول عنه، ليعلم بتعريفه عن هذه الصفة أنه مغرور بما تقولون له وتضرونه به، مع علمكم أن الحجة عليه متوجهة. فهل بلغك يا قاضي أن الخمر تباع جهارا، وتمشي الخنازير بين المسلمين وتؤخذ أموال اليتامى ؟ وعدد من ذلك شيئا كثيرا» (30).

كان سؤال القاضي يتعلق بالأشخاص، في حين حول ابن تومرت بجوابه الموضوع إلى قضايا اجتماعية ودينية، فكان في ذلك فضح لسلبية أولئك العلماء على مستوى الصلاح الاجتماعي وانسياقهم مع عادة التملق حفاظا على امتيازاتهم. فالمعركة التي أراد أن يخوضها ابن تومرت اكتست في المرحلة الأولى صبغة علمية أو يمكن أن نقول إن جانبها العلمي غطى على جانبها السياسي ولهذا فإنها بلغت من الحدة والضراوة ما أشارت إليه المصادر بكل وضوح وقد لمس ابن خلدون جانبا مهما من هذا الصراع حين أبدي فيه الرأي التالي : « ويلحق بهذه المقالات الفاسدة والمذاهب الغائلة ما يتناوله ضعفه الرأي من فقهاء المغرب من

---

30) نفس المصدر ص 47

القدح في الإمام المهدي صاحب دولة الموحدين ونسبته إلى الشعوذة والتدليس فيما أتاه من القيام بالتوحيد الحق والنهي على أهل البغي قبله وتكذيبهم لجميع مدعياته في ذلك حتى فيما يزعم الموحدون أتباعه من انتسابه في أهل البيت. إنما حمل الفقهاء على تكذيبه ما كمن في نفوسهم من حسده على شأنه. فإنهم لما رأوا من أنفسهم مناهضة في العلم والفتيا وفي الدين بزعمهم ثم امتاز عنهم بأنه متبوع الرأي، مسموع القول موطأ العقب، نفسوا ذلك عليه وغضوا منه بالقدح في مذاهبه والتكذيب لمدعياته، وأيضا فكانوا يؤنسون من ملوك لمتونة أعدائه تجلة وكرامة لم تكن لهم من غيرهم، لما كانوا عليه من السذاجة وانتحال الديانة. فكان لحملة العلم بدولته مكان من الوجاهة والانتصاب للشورى، كل في بلده وعلى قدره في قومه. فأصبحوا بذلك شيعة لهم وحربا لعدوهم ونقموا على المهدي ما جاء به من خلافهم والتثريب عليهم والمناصبة لهم، تشيعا للمتونة وتعصبا لدولتهم ومكان الرجل غير مكانهم وحاله على غير معتقداتهم. وما ظنك برجل نقم على أهل الدولة ما نقم من أحوالهم وخالف اجتهاده فقهاؤهم فنادى في قومه ردا إلى جهادهم بنفسه، فاقتلع الدولة من أصولها وجعل عاليها سافلها، أعظم ما كانت قوة وأشد شوكة وأكثر أنصارا وحامية، وتساقطت في ذلك أتباعه نفوس لا يحصيها إلا خالقها، وقوة بأنفسهم من الهلكة وتقربوا إلى الله تعالى بإتلاف مهجهم في إظهار تلك الدعوة والتعصب لتلك الكلمة حتى علت على الكلم، ودالت بالعدوتين من الدول، وهو بحالة من التقشف والحصر والصبر على المكاره والتقلل من الدنيا» (31).

---

31) ابن خلدون ـ المقدمة ص 42

في هذا النص يظهر ابن خلدون مساندا للمهدي بن تومرت ومدافعا عنه. إلا أن تحليله، برغم ذلك يستند إلى وقائع لا بد من اعتبارها وهو ما يتجلى لنا بكل وضوح حينما نزيد في التعرف على الإطار التاريخي العام الذي جرت فيه حركة ابن تومرت. وأول سؤال يعترضنا ونحن نواصل تحليلنا هو : لماذا وجه ابن تومرت حملته على العلماء في البداية ؟ فهل كانوا هم الهدف الحقيقي الذي يقصد إليه ؟

الواقع أن ابن تومرت لم يشأ أن يكشف عن مقاصده لأول وهلة وإنما اتخذ خطة طويلة الأمد، مبنية على مراحل. وإلا فإن كل شيء يدل، **منذ البداية على أنه كان يسعى للإطاحة بدولة المرابطين.** وحتى الفقرات الأسطورية من مغامرته تدل على ذلك بوضوح، مثل لقائه بالغزالي، وعثوره على كتاب الجفر، وحديثه مع عبد المؤمن في أول اتصال. إلا أنه ركز عمله، في المرحلة الأولى على القيام باسم الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وهو مبدأ إسلامي صميم يؤمن به كل مسلم ويأخذ به الوعاظ والخطباء في أحاديثهم. ولا يستطيع رجال السلطة منع العلماء من القيام بهذا الواجب إلا بشيء غير قليل من التحرج ومن هذا السبيل وجد كثير من العلماء بعض الحرية في بسط آرائهم وتبليغ دعوتهم.

على هذا الأساس انطلق، إذن ابن تومرت في دعوته. فوجد أن الدولة المرابطية ترتكز على بنية قوية تتركز في التشبث بالمذهب المالكي وفي الاستناد إلى علماء المذهب كهيئة لها رسوخ في المجتمع ولها سلطة معنوية كبيرة ونفوذ واسع في تسيير الحياة اليومية بالمدن خاصة من جوانبها الاقتصادية والاجتماعية والثقافية والدينة. فتبين له أن

عمله الأول يكمن في كسر تلك البنية لأنها كانت هي العصب الحي الذي تقوم عليه الإيديولوجية المرابطية والينبوع الذي تتغذى منه باستمرار. ولا نحتاج إلى الإلحاح على أن تلك الإيديولوجية كانت هي المبرر لقيام الدولة المرابطية وهي وجهها الذي تظهر به في المجتمع فكان من الضروري أن يتجه ابن تومرت إلى تلك الهيئة العلمية ويهاجمها في عقر دارها ويضربها في مراكزها الحيوية بالمجتمع. فكانت تدعى أنها تملك العلم، فيتصدى لها هو ليبين أنها لم تخرج عن دائرة الجهل ويفضحها أمام الناس الذين اعتادوا أن يؤمنوا بتفوقها العلمي. وكانت تدعى أنها تتحلى بالأخلاق والفضائل الإسلامية من زهد وورع ونصح فيأتي هو ليدحض دعواها ويقيم الدليل على أنها مقبلة على الدنيا ومتاعها وزخرفها وأنها بعيدة عن نصح الحاكمين والمحكومين وأن همها هو تولى المناصب والتربع في مقاعد السلطة والجاه. وهكذا، فإن ابن تومرت كان حذرا في دعوته للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، بحيث لم يتجه بحملاته الأولى إلى الحكام بصورة خاصة وإنما كان تحركه يهدف إلى نقد الهيئة العلمية القائمة إلى جانب السلطان وهو بذلك يحقق عدة أهداف، نذكر منها :

أولا : تجريد الدولة القائمة من السند العلمي والديني الذي كانت تتمتع به.

ثانيا : الحصول، عن طريق الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، على خلق تيار جديد في المجتمع ينشد التغيير ويتشجع للنقد والإعتراض.

ثالثا : إثارة الإنتباه إليه لدى الرأي العام وإلى شخصيته وزعامته.

رابعا : تهيىء الظروف الملائمة لخلق مذهب جديد وتكوين تلامذة قادرين على استيعاب فكرته.

خامسا : التوصل إلى كل هاته الأهداف المرحلية دون فضح خطته الحقيقية ومع البقاء في ميدان علمي ديني.

2 ـ نشاط ابن تومرت بعد دعوى المهدوية :

لكن بعد الحصول على أهداف المرحلة الأولى أو على قسط كبير منها، على الأقل، كان لا بد من الاتجاه إلى مرحلة ثانية فيها سيحدد ابن تومرت أهدافه القصوى وسيعمل على تحقيقها وهي المرحلة التي سيدعى فيها المهدوية وقبل كل شيء لا بد من التدقيق في التعريف بتاريخها. فمتى ادعى ابن تومرت المهدوية ؟

هنا نجد اختلافا بين المصادر في الجواب بل هنالك مصدر يشير إلى تلك الاختلافات. فيذكر ابن القطان أن بيعته كانت « أما في سنة أربعة عشر على قول وأما في سنة خمس عشرة على قول (32) وفي مكان آخر يقول عند تعرضه لأخبار سنة ست عشرة وخمسمائة أن ابن تومرت ابتدأ بإعلان أمره العزيز ومبايعة الناس له (33) فنحن حسب هذا المصدر أمام الإختيار بين ثلاث سنوات متواليات 514 و 515 و 516. فإذا عدنا إلى مصدر آخر هو روض القرطاس نجده يذكر أن ابن تومرت أثر إلتقائه مع عبد المؤمن وهو في طريق عودته إلى المغرب أخذ يشيع

---

32) ابن القطان : نظم الجمان ص 74.

33) نفس المصدر : ص 33.

عند الناس أنه الإمام المهدي المنتظر المخبر به القائم في آخر الزمان الذي يملأ الأرض عدلا كما ملئت جورا (34) ويؤكد نفس المصدر في فقرة أخرى أن عبد المومن ما أن تعرف على ابن تومرت حتى علم بمراده وما قصد إليه من طلب الخلافة (35). كان هذا فيما بين سنتي 511 و 512 عند قدوم ابن تومرت إلى بجاية. لكن عبد الواحد المراكشي يزيد الموضوع تعقيدا فيذكر أن دعوته قامت من تينمل وأنه شرع هنالك في « تدريس العلم والدعاء إلى الخير من غير أن يظهر إمرة ولا طلبة « ملك » وأنه بعد أن قضى مدة في تعليم المصامدة مبادىء دعوته وحصل على ثقتهم ومحبتهم دعاهم إلى القيام معه أولا على صورة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لا غير ونهاهم عن سفك الدماء ولم يأذن لهم فيها. وأقاموا على ذلك مدة. وأمر رجالا منهم ممن استصلح عقولهم بنصب الدعوة واستمالة رؤساء القبائل، وجعل يذكر المهدي ويشوق إليه. وجمع الأحاديث التي جاءت فيه من المصنفات فلما قرر في نفوسهم فضيلة المهدي ونسبه ونعته، ادعى ذلك لنفسه وقال أنا محمد بن عبد الله... ورفع نسبه إلى النبي صلى الله عليه وسلم. وصرح بدعوى العصمة لنفسه، وأنه المهدي المعصوم وروى في ذلك أحاديث كثيرة حتى استقر عندهم أنه المهدي وبسط يده فبايعوه على ذلك» (32).

ومن خلال هذا النص يتراءى لنا بوضوح أن دعوى المهدوية لم تأت إلا في خاتمة المطاف بعد مراحل مخططة لتكييف العقول وتهيء

---

34) ابن أبي زرع : روض القرطاس ص 173

35) نفس المصدر ص 173

36) المراكشي : المعجب ص 187

الجو المناسب لذلك والسير بأناة وتبصر نحو تحقيق الغاية المنشودة. وهذا يبعث على الاستنتاج أن تاريخ البيعة جاء متأخرا. والمراكشي وإن لم يعين لنا الوقت. بالضبط. فنحن لا نتردد بعد تأمل روايته من وضعه حوالي سنة 520 اللهم إلا إذا أولنا كلامه بالمقارنة مع الروايات الأخرى. لكن يجب ألا ننسى أن المعجب له منزلة خاصة بين المصادر المتعلقة بتاريخ الموحدين وأنه ليس من السهل تجاهل ما يذكره ولهذا. فمن الضروري أن نحاول حل هذا الإشكال الحاصل في تحديد تاريخ ادعاء ابن تومرت للمهدوية. فنحن مطالبون، كما رأينا، بتحديد وقت يقع بين سنتي 511 و 520 وهنا يجب أن ننتبه إلى عنصرين من شأنهما أن يتدخلا، كل على شاكلته، في تحريف الواقع التاريخي :

أ ـ الزيادات الأسطورية التي أحاطت بسيرة ابن تومرت وحاولت أن تخرج بدعوته من حيز العمل المنظم الذي يسير سيرا تطبيقيا إلى حيز الظواهر الخارقة للعادة والمليئة بالكرامات وهذا ما نلمسه في بعض المصادر مثل « أخبار المهدي » للبيذق ونظم الجمان « لابن القطان ».

ب ـ السرية التي أحاطت بأعمال المهدي وتحركاته من شأنها أن تخلق التباسات في أذهان المؤرخين وقد دفع بهم إلى اجتهادات واستنتاجات مختلفة. ولربما أتى ذلك من أصحابه وأتباعه الذين نقل عنهم الرواة شفويا.

اعتبارا لكل ذلك، يجب أن نأخذ بالمنهاج التاريخي الصحيح الذي يتخذ من السياق المجتمعي الذي تجرى فيه الأحداث مقياسا ومرشدا. فما كان ابن تومرت ليحدث التغيير الكبير الذي أتى به في تاريخ المغرب لو لم يجد مساعدة فعالة من المجتمع الذي كان يحيط به أو، على الأقل،

من قوة كبيرة داخل ذلك المجتمع. فالقضية لا ترجع إلى بطولة فردية أو عبقرية شخصية وحدها، وإنما تعكس صراع قوي متفاعلة في التاريخ.

فإذا عدنا إلى سنة 511، هل نستطيع أن نساير ابن أبي زرع فنقول أن ابن تومرت أعلن للملأ أنه المهدي المنتظر في ذلك التاريخ ؟ لسنا نعتقد أن ذلك كان ممكنا، وشخصية ابن تومرت ما زالت مغمورة، وما زالت لم تفرض وجودها (37) ثم إنه لو قال بدعوى من هذا النوع آنذاك لعرض نفسه لعقاب صارم ولما ترك له المجال لمواصلة دعوته. ولعل ابن أبي زرع عمم حيث يجب التخصيص، إذ ليس من المستبعد أن يكون ابن تومرت حدث بعض أتباعه المخلصين الذين لا يشك فيهم، وعلى رأسهم عبد المومن، بما كان يخامر نفسه من طموح، على أساس أن يهيئهم للمرحلة القادمة من دعوته ويعودهم على هضم فكرة المهدوية. لكن البوح بمثل هذا السر الخطير إن وقع، فما كان ليتجاوز الدائرة الضيقة لأصحابه وما كان ليقرع أسماع الجمهور ويوقظ الحكام من غفلتهم. فيكون من المنطقي أن ننحى سنة 511 كتاريخ للإعلان عن مهدويته.

وننتقل إلى سنة 515 التي تتفق جل المصادر على أنها السنة التي وقعت فيها بيعته فهي مذكورة عند ابن القطان وعند ابن أبي زرع وعند البيذق وابن خلدون وابن الخطيب وفي الحلل الموشية. لكن، ما المراد بالبيعة ؟ هل هي الإعلان عن مساندة العمل الذي يقوم به ابن تومرت أم هي تنصيبه رئيسا أو إماما أو قائدا حربيا ؟ هنا تختلف المصادر في لفظها مما يترك لنا مجالا للتحليل والتحقيق.

---

37) ابن أبي زرع : روض القرطاس 173

والواقع أننا إذا أردنا أن نتتبع مراحل الدعوة الموحدية بكامل الوضوح يجب أن نضعها في إطارها التاريخي الكامل فلا نعتبرها مجرد أحداث تدخل في سيرة ابن تومرت كبطل يصنع التاريخ من العدم بل يجب أن ننطلق من المعطيات العامة التي خضعت لها المنطقة التي جرت فيها الأحداث في تلك الآونة.

أول ما يجب أن نلاحظه أن المرابطين يمثلون عناصر طارئة على تلك المنطقة إذ جاءوا إليها على هيئة فاتحين يحملون دعوة دينية ويحاربون كل من لم يوافقهم على أفكارهم. إلا أنهم استقروا في منطقة كانت ملكا ومنتجعا تقليديا لطائفة أخرى من المغاربة، يرجع وجودها هنالك إلى عهود ما قبل التاريخ. وهاته الطائفة هي التي اصطلح المؤرخون على تسميتها بقبائل مصمودة أو المصامدة. وقد عرف المصادمة بالدفاع عن أرضهم التي كانت جماعات من سكان الصحراء يحاولون التسرب إليها عن طريق الفجاج التي تخترق الأطلس الكبير وتضايقهم فيها. ويظن أن ذلك حصل بالفعل قبل هذا العهد بالنسبة لبعض القبائل مثل هسكورة وهزرجة التي ربما تنتسب لصنهاجة. والمهم من كل هذا هو أن المصامدة كان لهم شعور بكيانهم الجغرافي وأن نمط عيشهم المبنى على الاستقرار ومزاولة الزراعة كان يختلف مع نمط عيش هؤلاء القادمين من الصحراء الذين كانوا يعيشون على الترحل وتربية الماشية (38).

فكان انتصار المرابطين واستقرارهم بالمنطقة يمثل انتصارا للرحل على المستقرين ولصنهاجة على مصمودة. ولم يكتف اللمتونيون بالإستيلاء على الأرض، بل أقاموا فيها حاضرة كبيرة، مراكش، كان من

(38) P. Pascon : Le Haouz de Marrakech – p. 152.

شأنها أن تؤثر على الموارد الإقتصادية التي كان يعيش عليها فلاحو مصمودة من ذلك المزيد من استهلاك الخشب لتلبية حاجات العاصمة الجديدة من بناء وطبخ وتسخين الخ... وجلب الماء عن طريق الخطارات. ثم لا ننس أن المرابطين أقاموا حيزا زراعيا حول مراكش وزودوه بالري وقد قدرت مساحته بخمسة آلاف هكتار (39).

طبيعي أن لا ينظر المصامدة، سكان الجبل والحوز، بعين الإرتياح إلى هؤلاء الطارئين الذين أقاموا دولة في أرضهم وأوجدوا الأجهزة التقنية والإدارية لاستثمار مواردها وأن يتربصوا الظرف الملائم للانتفاض واسترجاع ما يعتبرونه ملكا لهم وحقا من حقوقهم. وقد اعتبرت احدى الدراسات المعاصرة رد فعل المصامدة تعبيرا عن « قومية » ناشئة في مجتمعهم (40) وفي الكلمة التي نطق بها ابن تومرت في مخاطبة قومه ما يدل على استنهاض الهمم المصمودية. «فطالما كنتم في أيام زناتة يأتي الرجل إلى داره، فيجد الزناتي بإمساك فرسه على باب الدار. فما شبعتم الخبز إلا في أيامنا. ولا اكتسبتم المال إلا في دولتنا» (41). ولم تغب هاته الظاهرة عن ابن خلدون، ويكفي أن نعود إلى الفقرة الطويلة التي نقلناها عنه منذ قليل لنجد فيها هذا التساؤل : « وما ظنك برجل نقم على أهل الدولة ما نقم من أحوالهم، وخالف اجتهاده فقهاؤهم، فنادى في قومه ودعا إلى جهادهم بنفسه ؟ » إلا أن ابن خلدون يستعمل مكان قومية كلمة « عصبية » (32).

39) نفس المصدر ص 75
40) نفس المصدر ص 173
41) ابن القطان : نظم الجمان ص 33
42) ابن خلدون : المقدمة ص 42

ومهما يكن، فالذي يجب أن لا يغيب عنا، في هذا الصدد، هو أن المسألة ليست قضية عرقية أو إقليمية بحتة، ولكنها قضية التقت فيها عوامل اقتصادية واجتماعية في الأساس هي التي أعطتها الأبعاد التاريخية الكبرى الملازمة لها، وبمراجعة المصادر، يطرح علينا تساؤل : من أين أتت المبادرة الحاسمة التي حولت الدعوة الموحدية إلى المصير التاريخي اللامع الذي عرفته ؟ هل جاءت من المهدي أم من المصامدة ؟

يقدم لنا ابن خلدون عناصر جديرة بالإعتبار. فنجد عنده اهتمام مصمودة بالدفاع عن ابن تومرت وحمايته من نقمة المرابطين، وذلك حينما طالب علي بن يوسف تاشفين قبيلته هرغة بإحضاره فرفضوا وتصدوا للجند الذين جاءوا لاستلامه فأوقعوا بهم. ثم يضيف ابن خلدون أن هنتانة وتينمل اتفقوا مع هرغة « على إجارته والوفاء بما عاهدهم عليه من القيام بالحق والدعاء إليه» (43). وهذا القرار الذي أقدمت عليه تلك القبائل المصمودية لم يأت ارتجالا وإنما جاء بعد مرحلة سابقة جرب فيها ابن تومرت تضامن المصامدة وذلك حينما فر من وجه علي بن يوسف وشعر أن من ورائه البحث والطلب، فيذكر ابن خلدون في هذا الصدد :

«ودعا اسماعيل بن ابكيك من أصحابه مائتين من أنجاد قومه، وخرج به إلى منجاة من جبال المصامدة. لحق أولا بسفيوة ، ثم بهتتاتة... ثم ارتحل المهدي عنهم إلى إيكيلين من بلاد هرغة فنزل على قومه وذلك سنة خمس عشرة وخمسمائة» (44).

---

43) ابن خلدون : كتاب العبر 388/6 و 469

44) نفس المصدر ص 468.

إن هذا الموقف من المصامدة يدل على أنهم كانوا مشاركين في حركة ابن تومرت منذ البداية وكان لهم اهتمام بنجاحها. ويفهم من رواية ابن خلدون أنهم هم الذين خلعوا عليه لقب المهدي، بعد أن كان يلقب قبل ذلك بالإمام. فالمبادرة أتت من المصامدة كطرف أساسي في الصراع القائم في المنطقة بقدر ما أتت من ابن تومرت كعالم وزعيم سياسي له طموح إلى الرئاسة والإصلاح، ولذلك فبيعته مرت من مراحل متعددة :

فيمكننا أن نعتبر أن هنالك بيعة جرت في سنة 514 بينه وبين تلاميذه وأصحابه، ثم كانت بيعة 515 التي تشير إليها جل المصادر وقد جاءت إثر تأسيسه لرابطة العباد. ولعله أراد أن يحافظ على مظهره كرجل دين وصاحب وعظ وإرشاد لا يهمه إلا أن يبلغ تعاليم الدين الصحيح لقومه، مستعملا في ذلك اللغة البربرية. لكن خوف المصامدة عليه جعلهم يتحملون مسؤولية حمايته الشيء الذي آل، في النهاية إلى أن يبايعوه، معتبرين أن هاته المبادرة فيها دفاع عن مصالحهم وضمان لحقوقهم وانتقام من خصومهم ثم « دعا المصامدة إلى بيعته على التوحيد وقتال المجسمين دونه سنة خمس عشرة وخمسمائة. فتقدم إليها رجالاتهم من العشرة وغيرهم».

لكن هذا لا يمنع أن تتجدد البيعة كلما دخلت الدعوة في طور جديد وقطعت شوطا نحو تحقيق أهدافها. فلا عجب إذا رأينا ابن القطان يذكر أن المهدي ابتدأ بإعلان أمره العزيز ومبايعة الناس له في 516.

ففي هذه السنة بدأ المهدي في تنظيم دعوته وأخذت جهوده توتي أولى ثمارها، فكان لا بد من أن يقدم على تجديد البيعة لأن في ذلك سندا لحركته وتأثيرا على المترددين من مصمودة وغيرهم. ويمكننا أن نقول نفس الشيء عما أورده البيذق من كون هنتانة وجنفيسة بايعوه فيما بين سنتي 517 و 518 وهنا نفهم خطة المهدي التي أشار إليها المعجب والتي أوردناها سابقا من كون المهدي أتبع أسلوبا مبنيا على التدرج في الدعوة، بعيدا عن التهور والارتجال، وذلك هو ما أكده لنا كل من ابن خلدون وعبد الواحد المراكشي في روايتهما.

هكذا استطاع المهدي ابن تومرت أن يقدم لمعاصريه من المغاربة النظام المرابطي كجهاز متسلط ومستغل وفاسد فصادف نوعا من التجاوب في المجتمع الذي لم يكن راضيا عن بعض الإنحرافات التي تردى فيها الحكم المرابطي في عهد علي بن يوسف بن تاشفين فكان التناقض معقدا في عناصره ومكوناته، منها ما هو إقليمي وما هو قبلي وما هو سياسي وما هو ديني وما هو اجتماعي. والعامل الاجتماعي جدير بالإنتباه أكثر من غيره، لأنه هو الذي أكسب الثورة الموحدية عمقها وفعاليتها في التطورات التي حدثت بالمغرب.

إلا أنه ما زال لم يحظ بالدراسة الكافية من لدن المؤرخين وقد اقتصرت في هذا البحث المتواضع على الإشارة إليه وتقديم صورة مجملة عنه. وما زال هنالك مجال واسع للتحليل والاستكشاف.

سـلا　　　　　　　　محمد زنيبـر

وحدة

كمعقل من معاقل الحفاظ على الوحدة الترابية

د. عبد الهادي التازي

لم تعرف في دول العالم كله دولة اشتهرت بالغيرة على بلادها والدفاع عن استقلالها وحماية كيانها، مثل ما عرفت به بلاد المغرب...

وبالنظر لما لاحظه المؤرخون الذين اهتموا بتتبع حياة الأمم، فإن المغرب أطول البلاد عمرا في ظل الاستقلال الوارف، وأكثرها ممارسة للحكم الذاتي...

ومن ثمت توجهت إليه الأنظار من شتى الجهات، ومن ثمت أيضا رأينا كرسي الخلافة في المشرق يرتج، عندما تناهت الأخبار بإنشاء الدولة المغربية الأولى تحت إمارة إدريس بن عبد الله، حيث رأينا القادة هناك يقومون بتنفيذ مخططهم لتصفية الأدارسة، ثم شاهدنا الفاطميين في القيروان والمروانيين في قرطبة، كل من هؤلاء وأولئك يحاول أن يبسط نفوذه على المغرب...

وقد بذل الأدارسة كل ما يستطيعون من جهد للإبقاء على حيادهم... ومقاومة التبعية لأي جانب. ولكنهم وجدوا أنفسهم في الأخير أمام سلسلة محكمة من المخاتلات والموار بات أدت بهم إلى أن يخضعوا إلى عقد حلف مع معكسر الفاطميين في الشرق...

وكان طبيعيا أن يكون رد الفعل عنيفا من قبل معسكر المروانيين في الأندلس حيث رأيناهم يتمكنون بدورهم من إبرام حلف مع المعارضين لتبعية القيروان.

وفي خضم هذه الأحداث برزت شخصية زيري ابن عطية المغراوي الذي وجدناهفي قرطبة سنة 382 ـ 992 يقدم ولاءه لهشام المؤيد وحاجبه المنصور ابن عامر. وقد صحب معه هدية عظيمة كان فيها طائر (ببغاء) فصيح يتكلم باللغتين العربية والبربرية. ودابة من دواب المسك. ومهاة وحشية شبه الفرس وحيوانات غريبة. إلى أسدين عظيمين في قفصين من حديد. وكمية كبيرة من التمر في غاية الكبر. حتى لكانت الواحدة منه تشبه الخيارة عظما...!

قصدت بإيراد نص هذه الهدايا الدبلوماسية أن نعرف من جهة مدى الحضارة التي كانت عليها الدولة المغربية حتى في هذه الفترة القلقة من حياة البلاد... ولنقول من جهة أخرى أنه مع تلك المجاملات الدبلوماسية والمصانعات السياسية فإن المروانيين كانوا يتوقون لأكثر من هذه المجاملات. كانوا يطمعون في الأرض!

وهكذا فقد هالهم أن يقوم زيري عام 384 ـ 994 بعد سنتين من ذلك اللقاء ببناء عاصمة له (وجدة) في صرة بلاد المغرب. في نفس

المكان الذي كان يحمل اسم (الحيرة) في عهد الأدارسة... لقد صدق المروانيون الأخبار الواردة إلى الأندلس عن استخفاف زيري بالحكام في الأندلس، بل وطرده لعمالهم وخبرائهم..!

ولم نستغرب بعد هذا أن يلقى زيري ابن عطية مصيره على أيدي حكام الأندلس.

وإذا ما اعتمدنا إفادة أبي عبيد البكري المتوفى سنة 447 ـ 1094، فإن (وجدة) زيري اكتسبت بعد نحو من عشرين سنة مدينة ثانية بجانبها بناها يعلى ابن بلقين، كلا المدينتين كان مسورا... وكلاهما عرف إنشاء ميناء ظل يتجدد على مر الأيام حسب حجم الحاجة إليه... وأبادر الى القول بأن هذا الميناء هو الذي يعرف اليوم تحت اسم (الغزوات).

ولعل من المفيد بالنسبة للذين يهمهم أخذ صورة عن وجدة الزيرية ووجدة اليعلوية، أن نسجل هنا نصا لكتاب (المغرب في ذكر بلاد إفريقية والمغرب) قال : « وفي وجدة المحدثة يسكن التجار وفيها أسواق، ويوجد الجامع خارج المدينتين على نهر احتفت به البساتين، وهي كثيرة الأشجار والفواكه، طيبة الغذاء جيدة الهواء، يمتاز أهلها عن غيرهم بنضارة ألوانهم ونعمة أجسامهم ومراعيها أنجح المراعي وأصلحها لذوات الظلف والحافر، ينتهي شحم الشاة من شياههم إلى مائتي أوقية... » وبعد أن أشار البكري الى أن المرسى الذي تعتمد عليه وجدة كان يحمل اسم (تابحريت) أفاد أنه يبعد عن المدينة بأربعين ميلا، وقد أعيد بناؤه من قبل الحاج ابن مرمر بعد عام 420 ـ 1029.

وقد كان هذا الميناء على مقربة من ميناء جراوة الذي يحمل اسم تافرجنّيت... وعلى مدينة وجدة كان طريق المارة والصادرة من بلاد المشرق الى سجلماسة وغيرها من بلاد المغرب...

ولا أودع هذه النصوص التاريخية الهامة دون أن أتحدث هنا عن ظاهرة حضارية أخرى في تاريخ وجدة الزيرية واليعلوية...

ويتعلق الأمر بالمكيال الوجديجي (1) الذي ابتكرته الدولة والذي أضيف إلى المكاييل المعروفة في شتى جهات العالم الإسلامي، والذي خفي عن والتير هينز (Walther Hinz) في كتابه المشهور (المكاييل والأوزان الإسلامية).

وهكذا فقبل أن يتحدث القلقشندي عما عرف في عهد بني مرين بالصحفة وقبل الحديث عن (مد فاس) ومد مراكش، وعن التليس وعن القب وعن الوسق. كمكاييل منتشرة عبر القواعد الإسلامية في المغرب، قبل ذلك وجدنا أن الزيريين ينشئون لهم مدا خاصا بهم اشتق اسمه من اسم المدينة نفسها ولذلك عرف في التاريخ باسم (الوجدات) هكذا بالجمع على ما في النسخ المخطوطة أيضا...

ولم يكن نص البكري وحده النص القديم الأساس في التعرف على وجدة، ولكنا أمام نصوص أخرى نرى من المفيد بالنسبة للمهتمين بتاريخ المدينة أن نستعرضها أولا بأول :

فنحن أمام نص حرر بالضبط عند نهاية دولة المرابطين وفي مطلع الدولة الموحدية، ويتعلق الأمر بكتاب أخبار المهدي بن تومرت

---

1) وجدت في بغية الرواد وفي غيرها النسبة إلى وجدة هكذا ص 63.

المنسوب للصنهاجي المكنى بالبيذق... فهنا توفرنا أيضا على معلومات جد ثمينة تتعلق أولا باسم المدينة ذاتها كما تتعلق بالجو الثقافي والعلمي الذي كان يسود المدينة من حيث توفرها على طائفة من الفقهاء وعلى قاضي يشرف على المدينة، كما هو الشأن في العصور الماضية ... هذا أيضا إلى الوضع الاجتماعي للمرأة في هذه الفترة من التاريخ حيث كانت تشارك الرجل في سائر الخدمات دون نقاب ولا حجاب.

وهكذا وجدنا أن البيذق يحكى قائلا : « من تلمسان جد بنا السير حتى نزلنا (وجدات) - هكذا بالجمع على نحو المد الوجدي - ووجدنا بها ابن سامغين وقاضيها محمد ابن فارة فنزلنا عندهما فأقبل الفقهاء يهرعون نحو الإمام المعصوم، الذين منهم زيدان ويحيى اليرناني ويوسف بن سمعون وعبد العزيز بن يخلفتن السوسي فكان المعصوم يأمرهم أن يأمروا بالمعروف وينهوا عن المنكر. فلما خرج في اليوم الثاني نظر إلى النساء يستقين والرجال يتوضأون، فقال أليس هذا منكرا ؟ النساء مع الرجال مخلوطون، أصنعوا لنا ساقية وصهريجا عند الجامع .

فلما فعل، أمرنا المعصوم بالسير فجد بنا السير حتى وصل إلى صاء (قرية في عين مطهر بين وجدة وبين بوعرفة).

وإلى جانب هذا النص الذي يرجع تاريخه لأيام المهدي ابن تومرت كما قلنا، هناك نص قصير في الكتاب أيضا يرجع لعهد الخليفة عبد المومن ابن علي، حيث يذكر البيذق أنه أي الخليفة قلع من تلمسان بعد توحيد المشرق كله فنزل على (وجدات) - كذا - فأخذها ووحد أهلها ومات فيهم أبو بكر بن سامغين وقلع منها إلى أكرسيف...»

وبين أيدينا الى جانب البيذق كتاب الاستبصار المؤلف عام 587. وهو ولو أنه يعتمد جله على ما في البكري إلا أنه يضيف فائدة جديدة تعبر عن ميدان من ميادين نشاط المدينة. ويتعلق الأمر بصناعة الأكسية التي ليس لها نظير في الجودة. مثل النوع المعروف بالعبيدي (الذي أصبح يحمل اسم اليزناسني...) يساوي الكساء الجيد منها خمسين دينارا أو تزيد...

وكان في الإمكان أن نجد شيئا عن المدينة في تاريخ الموحدين لابن صاحب الصلاة لولا أن الموحدين كانوا يعتمدون على أسطولهم أحيانا للتنقل شمالا بين أقطار المغرب، وكانوا يفضلون طريق الجنوب حينا آخر...

ومع هذا فقد عثرنا على إفادة معاصرة بدورها لهذه الأحداث ويتعلق الأمر بمذكرة الرحالة المغربي العبدري الذي أدرك قافلته بوجدة وهو عائد من الشرق، قال : وهي مدينتان بينهما مسافة قليلة في بسيط مستو، وقد دثرتا فلم يبق منهما إلا رسوم حائلة واطلال ماثلة. والقديمة (يعني وجدة زيري) أشدهما دثورا وبها عمارة قليلة.

وكانت الإفادة الدالة بعد هذا هي التي أوردها الحسن الوزان المعروف تحت اسم ليون الإفريقي الذي تحدث عن مدينة وجدة ومينائها (تبحريت) عندما كان يسطو عليهما معا بنو عبد الواد أثناء فترة انتقال الحكم من الوطاسيين إلى السعديين !

وقد اتفق أبو القاسم الزياني مع الحسن ا بن الوزان في أن (وجدة) كانت من إنشاء الأفارقة الأوائل (2) !!..

كنت أ تصور (وجدة) من خلال تلك النصوص أنها على نحو فاس التي كانت هي الأخرى مدينتين أنشئتا في فترتين.. نحن أمام مدينة تتوفر على أسواق وتحتضن جامعا أعظم تشترك فيه المدينتان علاوة على المساجد الصغرى المنبثة هنا وهناك. نحن أمام الا جنة والبساتين التي لا يخلو منها تصميم المدن المهمة... الثروة الفلاحية والحيوانية متوفرة... عافية السكان بادية والمناخ صحي سليم... نحن أمام عاصمة لم تكن محرومة من ميناء يربطها بالعالم الخارجي عن طريق البحر المتوسط... وهكذا فهي من جهة، ساحلية، ومن جهة أخرى داخلية...

• • •

ان الذي كان يهم المروانيين بالأندلس هو أن يصبح الزناتيون عملاء لهم في هذا المغرب الذي كان كل الجيران من حواليه يتوقون إلى اكتساب موضع قدم فيه !

---

2) مثل هذا الكلام من الحسن ابن الوزان يدعونا لطرح تساؤل عن أصل الكلمة. (وجدة) لقد سمعنا عن أن اللفظ آت من كون الذين كانوا يتقفون آثار سليمان ابن جرير الشماخ الذي اغتال الإمام ادريس « وجدوه » هنا. ونحن نعلم أن التاريخ يتحدث عن هذا « الوجود » على وادي ملوية. كما سمعنا أيضا عن أن التعبير آت من اللغة الدارجة في المنطقة والتي تفيد أن « وجدوا له » معناها نصبوا له وجدة أي كمينا. وقد عرفت المنطقة بأنها كانت لبعض الوقت صعبة المسلك فعلا... ولكني استمعت الى جانب هذا أن أصل الكلمة (أوجدة) بربري تودي معنى الأمر بالوجود ؛ كن حيث أنت. وآثار بعض الناس تنظير اسم (وجدة) باسم (تاوجدات) الموقع الذي يوجد بين فاس ومكناس...

من يدري ؟ لعل تحرك المرابطين من صحراء المغرب كان بدافع جعل حد لتلك التدخلات الخارجية سواء أكان مأتاها من الشرق أو من الشمال، لعل تحركهم من صحراء المغرب كان بدافع الرغبة في العودة إلى الشعار الذي رفعه آل إدريس... « المغرب للمغاربة ».

لا أقصد بهذا الكلام أن المغرب باستقلاله عن الخلافة في المشرق ولمقاومته لتبعية الفاطميين في القيروان وللمروانيين في الأندلس كان يترجم عن روح أنانية أو انفصالية عن العالم الإسلامي، أبدا... فإن المغرب منذ كان وهو يعتبر نفسه من صميم ذلك العالم وإليه ينتسب ولكن المغرب كان يعرف أن تلك التبعية ستلحق به ضررا فادحا، نظرا من جهة لبعد الإدارة المركزية، ومن جهة أخرى فقد أصبحت أركان الإمبراطورية في المشرق تنهار باستمرار...

لقد تحرك المرابطون من صحراء المغرب... واصطدموا على التو بالمغراويين الذين أصبح كل واحد منهم أميرا على مدينة، بعد أن شعروا بانهيار سلطة أساتذتهم المروانيين ...!

كان الصدام عنيفا بين صنهاجة وزناتة على مشارف وجدة.. بل أن الحرب امتدت إلى داخل المدينتين اللتين كانتا الى الأمس القريب على ما وصف الواصفون...

لقد كان في الإمكان أن تنجح المفاوضات التي أجراها قادة صنهاجة مع قادة زناتة بضواحي وجدة حول إبرام الصلح بين الطرفين على أساس ما يجنب عاصمة زيرى أثر الحروب... بيد أن جيران (وجدة) لم يلبثوا أن حشروا بأنوفهم في قضايا المغرب ومدوا يد المساعدة لزعماء مغراوة الذين ضللتهم العهود والوعود... وهنا لم يكن بد من تتبع أولئك

الزعماء في قصورهم وبيوتهم وحصونهم ومعاقلهم... حيث أمست وجدة أثرا بعد عين !

وبالنظر لشعور الخليفة الناصر الموحدي بأهمية المدينة كصرة الامبراطورية، قام بإصلاحها وتجديد معالمها في رجب 604 ـ يبراير 1208، حيث كانت النفقة على ذلك من بيت المال.

لقد كان في الإمكان أن تسترجع (وجدة) سحنتها وتستعيد حياتها في عهد الموحدين لولا الحادثة التي قصمت ظهر الناصر في الأندلس وأعني بها موقعة العقاب سنة 609 ـ 1209 التي لم يكن الناصر يخامره شك في كسبها بعد أن اهتزت جميع بلاذ الفرنج لجوازه. حيث سمعنا ببعثه الملك جوهن الذي عرض إسلام إنجلترا على الخليفة الناصر !

فعلى إثر هذه الوقعة ظهرت لأول مرة الحركات الإنفصالية في أقطار الشمال الإفريقي الذي كان إلى الأمس القريب يأتمر بأمر مراكش وينتهي بنهي مراكش !!

ظهرت حركة إنشقاق في تونس عام 625 ـ 1228، حيث رأينا نظاما يقوم تحت اسم الدولة الحفصية... ثم رأينا آخر يظهر في الجزائر تحت اسم دولة بني عبد الواد...

لن يكون حديثي اليوم عما أحدثه ذلك الإنفصال من نكسات في شتى ميادين الحياة ولكنني بصدد اختصار القول بأن العناصر الأجنبية، كانت تشجعه، حيث إنها وجدت في ذلك الإنفصال الثغرة التي كانوا يصلون بواسطتها إلى إشغال المسلمين هنا وهناك عن مساعدة إخوانهم بالأندلس.

أمام عيني أعلام أشخاص أجنبية وكلها شاهدة على أن هذه الأقطار المفككة أصبحت أدوات في يد الأجنبي يصرفها كما يشاء وكيف يشاء وفي الوقت الذي يشاء.

إنني لم أعد أكثرت بما يقوله المؤرخون القدامى عن اصطدامات يعقوب بن عبد الحق ويغمراسن بن زيان.. بعد أن أدركت واقتنعت - وستدركون وتقتنعون مثلي - بأن هناك عناصر خارجية كانت وراء ذلك التصلب أو ذلك الموقف.

فبعد ذلك الصدام الذي حدث أيام الخليفة الموحدي السعيد بن المامون في صفر 646 - يونيه 1248 حيث سطا بنو عبد الواد على مصحف عثمان بعد مصرع الخليفة الذي دفن على مقربة من ضريح أبي مدين الغوث. دعونا نسمع عن تلك الإحتدامات الجديدة التي كانت (وجدة) مسرحا لها هذه المرة في منتصف رجب 670 - يبراير 1272 بين بني مرين وبني عمهم عبد الواد.

ففي احدى الحركات التي كان يعقوب بن عبد الحق يتوخى من ورائها التغلب على الحركة الإنفصالية، بلغه وهو في (أنكاد) استصراخ ملوك الأندلس، وحينئذ أرسل ببعثة إلى يغمراسن يقترح عليه معاهدة صلح الى أن تتم نجدة المسلمين بالأندلس... لكن يغمراسن رفض العرض وكان الصراع المرير الذي أدى في النهاية إلى إسكات يغمراسن... وكان من ذيول هذه الأحداث أن بعض من كان بوجدة، وقف إلى جانب يغمراسن، فحتى يطمئن يعقوب من سطو جديد على المدينة أصدر أمره بالإجهاز عليها إجهازا كاملا، واعتقد أنه في هذه الفترات كان ملوك بني مرين ينقلون بعض العشائر اليزناسنية الى العاصمة فاس. وبهذا نفسر

وجود جامع بني يزناسن وجامع مفراوة وجامع ايصليتن... الأول بأعلى عقبة السبع وعليه بضعة عشر وقفا وبه كرسي علم... بينما جامع مفراوة منصوص عليه في الحوالات الوقفية بدوره، أما الجامع الثالث فيقع في الحي الذي يحمل اسم عين إيصليتن.

وعندما كانت سنة 697 ـ 1298 شاهدنا السلطان يوسف بن يعقوب وهو في طريقه إلى تلمسان يمر بموضع وجدة ويأمر ببنائها وتشييد مسجدها وحمامها وتحصين أسوارها وقد اتخذ له بها قصبة وقصرا لسكناه .كان هذا بمناسبة عبوره الى تلمسان في مسلسل الإحتكاكات المتبادلة...

ولدى سنة 714 ـ 1314 رأينا السلطان أبا سعيد المريني يصطدم بدوره بالآثار التي خلفتها تلك الاحتكاكات، الأمر الذي زاد في عزل مدينة وجدة، وأدى مرة أخرى إلى هدم المدينة من جديد عام 736 ـ 1336 من طرف السلطان أبي الحسن...

هكذا رأينا أن المحن التي تعرضت لها وجدة إنما كانت فقط في ظروف انتقال الحكم من دولة إلى دولة، من زناتة إلى صنهاجة، من الموحدين إلى بني مرين.

هنا في هذه الفترات تتطاول أعناق الطامعين والمتربصين في الجهة الثانية لكي ينقضوا على وجدة... وهنا تكون الملاحم التي تسفر في الأخير، ومهما كانت النتائج، عن تأكيد الهوية المغربية لوجدة الصامدة !

هناك ظاهرة في تاريخ المغرب النضالي لا بد أن نجعلها نصب أعيننا حتى نعرف الدلالات الوطنية لإقدام القادة المغاربة على الاجهاز

على مدينة هي منهم وإليهم ولهم.. إنها قضية غيرة زائدة على تلك القطعة من أرضهم... إنهم كانوا يؤمنون بأن وطنهم بدون وجدة لن يكون وطنا... ولذلك فإن المغاربة يطبقون القولة العربية السائرة.

« إذا مت ظمئانا فلا نزل القطر ! »

سوف لا نذهب بعيدا عن المنطقة... كلنا يعلم أنه كانت لنا بشمال المغرب الشرقي مدينة ساحلية لعبت دورا رائعا في التاريخ، منها أبحر الفاتحون الأولون إلى الأندلس، وفيها كان المغرب يستقبل البعثات السياسية والشخصيات السامية الواردة في مهمات خاصة من خارج المغرب، ويتعلق الأمر بما كان يعرف في القديم باسم (غِساسة). أين هي غساسة هذه ؟ لقد نسفها المغاربة أنفسهم، وفضلوا أن يموتوا مع المحتلين لها من الإسبان حتى لا تبقى بيد المغتصبين... لقد أظهر المغاربة تنازلهم عنها، ورغبتهم في المعايشة فاطمأنت الجيوش. الدخيلة بوجود الأمان، ولم يشعروا إلا والمدينة تنسف جميعها بهم ويقع أعلاها على أسفلها ذات صباح من عام 940 ـ 1534.

ولنقرأ تاريخ السلطان مولاي الرشيد في بداية ظهوره عندما شعر بأن ميناء المزمة (Al Bouzeme ?) تهدده الأطماع فأمر حينا بتعطيله حتى لا تتطاول إليه الأطماع وقضى على الشيخ أعراس الذي كان يتفاوض حولها مع لُويز الرابع عشر !

ثم لنقرأ أيام النضال الطويل للمغرب من أجل تحرير سبتة... سنقرأ في (تاريخ المغرب الدبلوماسي) رسالة من السلطان مولاي اسماعيل الى البرلمان البريطاني في مطلع عام 1118 ـ 1706 حملها الى لندن السفير المغربي أحمد قارد يناس.

لقد هدد السلطان مولاي اسماعيل يتحطيم سبتة تحطيما وتشطيب اسمها في الخريطة إذا لم يقتنع المحتل بضرورة الإجلاء عنها لأصحابها.. لم يكن يهم مولاي اسماعيل سبتة وما فيها... بقدر ما كانت تهمه المصلحة العليا للبلاد... « إما أن نكون أو لا نكون... ».

إن الحاسة الوطنية كانت فوق الأرض، فوق المواطن... لعل بعض الذين يوجدون على بعد من الساحة يستغربون من تقويض مدينة بين عشية وضحاها... ولكن الذين يعرفون حقائق الأمور عن كثب يرون في ذلك إنقاذا للوطن كله...

وجدة أيام المد العثماني

نحن نعلم جيدا أن الامبراطورية العثمانية بسطت نفوذها على شتى جهات المعمور على نحو ما رأينا بالأمس بالنسبة للدولة العباسية...

ونعلم جيدا الى جانب هذا أن المغرب الأقصى هو الدولة الوحيدة التي استثنيت من تلك القاعدة، فقد بقي محافظا على استقلاله كما كان وبقي صامدا كما كان.

افتحوا أي كتاب في التاريخ، أية موسوعة بأي لسان، فستجدون هذه العبارة القصيرة، الطويلة، الكبيرة ، كلما تحدثوا عن الامتداد العثماني في جهات الدنيا أضافوا هذه العبارة : (المغرب مستثنى).
(Le Maroc Excepté)

وهنا ـ وهذا طبيعي ـ رأينا تجدد المحاولات من طرف العثمانيين من أجل تركيع المغرب الأقصى، وهنا رأينا أيضا المثل الرائع الذي ضربه المغرب في الحفاظ على هويته بالرغم من حرب الاستنزاف

والإرهاب التي سلكها جيرانه الجدد ! لقد ظلت (وجدة) « واجدة » بالمعنى المغربي، أي مستعدة على الدوام. ومع أن الأتراك تمكنوا من اغتيال أحد القادة المغاربة وحملوا رأسه ليعلق في أبراج اسطانبول.. فإن المغاربة ما انفكوا محافظين على رباطة جأشهم مواصلين السير نحو المحافظة على الاستقلال.

وقد زاد في قوة مركز المغرب أنه استطاع أن يقوض مملكة عظمى في العالم. تلك هي امبراطورية البرتغال التي كانت الشمس لا تغرب على ممتلكاتها من افريقيا الى آسيا.

نحن نعلم جيدا عن وقعة وادي المخازن أو معكرة القصر الكبير أو الملوك الثلاثة. سميها ما شئت. فالمهم فيها أنها المعركة التي أتت على ملك البرتغال دون سباستيان في أقل من صبحية واحدة. وجعلت الجنود الذين وردوا معه من كل جانب. يتلاشون طالبين الفرار. مفضلين أن يلقوا بنفوسهم في الوادي. فكان الوطنيون المغاربة يطاردونهم إلى النهر ويرتمون عليهم بالخناجر. حيث يجمعون بين موتة الغرق والطعن !

هنا تنبه العثمانيون إلى الخطر المحدق بهم واستيقظت أطماعهم... وكانت هذه المرة اطماعا بعيدة أي أنها كانت ترمي ليس الى السطو على الحدود. ولكن الى السطو على المغرب كله حتى المحيط الأطلسي

أريد أن أفتح هنا قوسين لأسجل بينهما حقيقة رائعة في السياسة الخارجية للمملكة المغربية إزاء الدولة العثمانية...

نحن عندما نتحدث عن هذه الاصطدامات بيننا وبين الأتراك، نريد أن نؤكد على أن الأمر لا يعدو أن يكون احتكاكا عندما يحاول الأتراك أن يتقدموا خطوة واحدة في بلادنا !

وفيما عدا هذا فإن المملكة المغربية تقف جنبا إلى جنب مع العثمانيين في صراعاتهم الدولية، وهكذا فإن سياستنا الإسلامية واضحة ، تضامن مطلق مع العثمانيين... أكثر من هذا لم يسجل التاريخ الدولي إطلاقا معاهدة أو اتفاقية مع الدول الغربية بما فيها أمريكا ضد تركيا ... ولكنا نختلف مع الأتراك عندما يتعلق الأمر برغبة منهم في الهيمنة والسطو !

بعد التأكيد على هذه الحقيقة أعود لأذكر بالمنطلق الجديد للتحرك العثماني.

لقد كان ذلك المنطلق يهدف الى تطويق المغرب من الجنوب أولا.. ولما رأوا أن ذلك لن يتم إلا عن طريق الحلف مع احدى الامبراطوريات الإفريقية على ذلك العهد، عمدوا الى مديد المساعدة لتلك الإمبراطورية.

وهنا تحركت الممالك المجاورة لهذه الإمبراطورية، تحركت لتقصد بلاد المغرب رافعة للمنصور السعدي آيات حبها ودلائل عواطفها مبدية في الوقت ذاته تخوفها من تهديد تلك الامبراطورية التي انخدعت بالوعود والعهود الخارجية.

وهنا عاش المغرب شهورا طويلة في محاولة إقناع تلك الإمبراطورية بضرورة الإبقاء على إفريقية إفريقية... وعبثا كانت جهود بلادنا... فقد صمم الأتراك على أن يجدوا لهم نافذة على المحيط الأطلسي مهما كان الثمن، وصمموا على أن تكون الوسيلة لذلك أن يحركوا الامبراطورية الحليفة...

وهنا كان الصدام الشهير بين مملكة المغرب وبين امبراطورية سنغاي... ذلك الصدام العنيف الذي كان سببا رئيسيا في اختفاء سنغاى من خريطة افريقيا إلى الأبد... وكان بالتالي سببا في يأس الآتراك من أخذ افريقيا الى الأبد... وكان بالتالي سببا ليأس الأتراك من أخذ طريقهم إلى شاطىء المحيط !!

وعلى نحو ما كان بالأمس كنا نشاهد الأطماع تستيقظ من جديد كلما كانت هناك ظروف انتقال حكم من دولة الى أخرى... أو ظروف انتقال حكم من شخصية الى أخرى.

هنا تستيقظ الرغبة للترامي والسطو... وهنا تستيقظ القابليات لتمويل عناصر الإنفصال والإنشقاق...

ليس هذا فقط بالنسبة للأتراك، ولكن أيضا بالنسبة لغير الأتراك ممن كانوا يتربصون للمغرب القوي، للمغرب الذي قوض حكم البرتغال بالأمس، للمغرب الذي أخذ يخطط لاسترجاع الأندلس.. بل وأكثر من هذا ، أخذ يخطط مع الملكة اليزابيث الأولى لعملية نزول عسكري في الهند الغربية والشرقية..!

لا أحكي هنا الأساطير والمنامات، ولكنني أتحدث وأمامي الوثائق الدولية التي تعزز هذه الأحداث وتقف الى جانبها...

إن المتربصين لهذا المغرب كثير... ولهذا فلم يكن غريبا علينا أن تظهر الدولة العلوية الشريفة والمغرب الأقصى سبعة مغارب وليس مغربا واحدا، ودونكم الخريطة المغربية على ذلك العهد...

فهنا مملكة سوس ومملكة مراكش ومملكة فاس ومملكة تطوان ومملكة الريف، علاوة على الوجود الأجنبي في بعض الثغور.

إن الذي يهمنا من هذه الخريطة اليوم هو المغرب الشرقي، لقد اعتقد الأتراك أن الفرصة مواتية للسطو عليه، وهنا أيضا حاولوا تحريك المنصريات والهاب القبليات وقد زاد في حراجة الموقف ظهور يهودي بالمنطقة، كان يحاول إنشاء دولة، قبل ثلاثة قرون من قيام الكيان الصهيوني المعروف اليوم.

لو شئنا أن تكون موضوعيين في تقييم الحالة الداخلية للمغرب الشرقي على ذلك العهد، لطلعنا ليس فقط بمملكة، ولكن بممالك وإمارات وإيالات أخرى، فهؤلاء الأحلاف، وهؤلاء بنو جعفر الذين تنسب إليهم الجزر الجعفرية وهؤلاء وهؤلاء...

وقد كان على الدولة العلوية أن تحقق الوحدة المغربية كما يجب، ووصلت الى ذلك بالفعل بالرغم من كل المناورات والدسائس التي كان يحكيها قوم لا ينتسبون بكل تأكيد للمغرب الشرقي!!

لقد أحسن صنعا من أعطى اسم (محمد الأول) لجامعة وجدة... لقد كان ذلك برورا بحياة الرجل وبنضاله وإخلاصه لبلاده في تلك الفترة العصيبة من التاريخ.

إن وجود اسمه على جامعتنا يعتبر طالعة يمن على هذه الديار، فهو الذي قام بالخطوة الحاسمة لتخليص المدينة من الحكم التركي، ولا بد أن أحيل الباحثين على الرسالة التاريخية التي بعث بها سيدي محمد ابن الشريف (أو محمد الأول) إلى الامبراطورية العثمانية في الجزائر جوابا على سفارة هذا الأخير إلى الأول عام 1064 ـ 1654.

وأتى السلطان مولاي الرشيد فأسهم في سبيل بقاء المنطقة عربية غير عجمية اسلامية غير يهودية لا أثر فيها للهيمنة...

وقد سجلت حياة السلطان مولاي اسماعيل مبادرات بارزة في باب التشييد والبناء، وفي باب حماية المنطقة، مما يهددها من تتريك... حاول بكل الوسائل الدبلوماسية منها والعسكرية أن لا يسلم في شبر واحد من الأرض المغربية، وكان يقف الى جانبه في ذلك أبناء هذه الأرض المناضلة التي كانت تؤمن برسالتها في الحفاظ على المثل العليا... في الإبقاء على لغة القرآن.

وقد شهدت العلاقات المغربية التركية فترات احتدام بلغت أحيانا القمة في التوتر، وكان مردها إلى سر من الأسرار التي ظلت خفية على بعض الذين يهتمون بهذا الجانب من التاريخ.

ذلك أن فرانسوا الأول كان قد أبرم اتفاقية مع العثمانيين منذ سنة 1543 تهدف الى التضييق بمصالح اسبانيا، استمر مفعولها الى أواخر القرن الثامن عشر، ومن هنا حاول كل من الطرفين فرنسا وتركيا أن يجر المغرب الى هذا الحلف... لكن المغرب كان لا يهمه هذا التحالف... وهكذا مرت بنا عبر التاريخ أحداث تحتاج منا الى تعقيب...

لقد كنت اتتبع أيضا هنا فترات الصراع بين المغرب وتركيا... كنت اتتبعها ليس فقط من خلال ما يكتبه المؤرخون المغاربة، ولكن من خلال ما يجري على الساحة الأروبية... في فرنسا... في اسبانيا.. في تركيا.. سأختصر هنا في كلمة قصيرة أثبت بها ما كنت قلته في مرة سابقة، أنه في كل مرة يتجدد اصطدام بين المغاربة والأتراك، كنا نجد أن وراء الصدام أمما أخرى بعيدة عن المنطقة !

نحن أمام الوثائق الدبلوماسية الفرنسية، نستشيرها حول الموضوع... لقد وجدنا أنه كل مرة يغضب علينا فيه لويز الرابع عشر، يقوم بتسليط

الأتراك على الأراضي المغربية... مهما يكن فقد تمكن السلطان مولاي اسماعيل من انتزاع وجدة من العثمانيين عام 1102 ـ 1690.

وأظنه أنه من المفيد للتاريخ.. أن أشير إلى حادثة فك الحصار المغربي عن مليلية... فقد كان السلطان سيدي محمد بن عبد الله صمم ذات يوم على أن يحرر هذه الثغور واتفقت كلمته مع داي الجزائر حتى يكونا معا كلمة واحدة ضد المحتل...

وبينما سيدي محمد بن عبد الله على أبواب مليلية، بلغته أخبار خذلان الأتراك... بل أكثر من هذا، فإن حاكم الجزائر أمر بعقاب كل من تطوع في جيش سيدي محمد من أطراف تلمسان !!

لا نقول هنا بدعا ولا زيفا، اقرأوا فتاوى علماء فاس حول هذا الموقف المحزن الكئيب !!

وبعد هذا لعله من المفيد أن نقف على التقرير السري الذي رفعه سفير ورد من استانبول على السلطان محمد بن عبد الله.

لقد كان التقرير يحذر سلطان تركيا من خطر حب الناس قاطبة للعاهل المغربي سيدي محمد... بما فيهم عرب الجزائر وتونس وطرابلس، وكذلك مصر والحرمين الشريفين واليمن...

لقد لخص التقرير إجماع الكلمة على تقدير هذا الملك، وقال : أن على استانبول أن تكون على بصيرة من هذا الرجل !

وبمرور الأيام كان يتجلى تشبث (وجدة) بمغربيتها... وقد كانت أيام السلطان مولاي سليمان فرصة لإثبات ذلك، عندما استرجعت المدينة من جديد.

وقد كان الاحتلال الفرنسي للجزائر مناسبة أخرى لتظهر الوطنية الصادقة للمنطقة التي كانت تقدم العون الثمين للمقاومة الجزائرية، وعندما احتلت القوات الفرنسية وجدة انتقاما من المغرب عام 1260 ـ 1844 استعادها السلطان مولاي عبد الرحمن بمساعدة المواطنين الأوفياء... وهكذا كان أيضا عندما كرت عليها القوات الفرنسية عام 1273 1857 لنفس السبب...

لقد ظلت المدينة بالمرصاد أيضا عندما أقدم الاستعمار على احتلال المدينة بكاملها برجالها وشبابها وأطفالها ونسائها في مقابلة اغتيال أجنبي واحد بمراكش في مارس 1907 !!

لكن الموقف الذي ما تزال اصداؤه تهز المغاربة أينما كانوا، هو ذلك الموقف المشرف الذي كان يوم 16 غشت 1953 والذي كان طليعة لانتفاضة المغرب، وكان بمثابة الإنذار الناطق للقوى الاستعمارية، إن هي أقدمت على المس بالعرش المغربي، إن هي جرؤت على المس بجلالة الملك محمد الخامس.

إن (وجدة) لم تعد إسما لمدينة، بل إسما لمبدأ، علما على جهاد، رمزا لتضحية، فهي مغربية ليست مرة واحدة ولكنها مغربية مكررة عشرات المرات !!

هنا كان الموقف الذي لخص مواقف التاريخ الطويل لهذه المنطقة التي ظلت وستظل المعقل الذي تتحطم على صخوره كل المناورات... ظلت وستظل عنصر إخلاص ووفاء وتشييد وبناء...

الرباط   د. عبد الهادي التازي

نظم الزواج القديم
جذورها و آثارها

د. علي سلمان العبيدي

تمهيد :

في موقع الزواج كنظام بشري :

كان الإنسان في البدء يساق بغريزته فيأكل عندما يجوع وكان هذا يؤدي إلى استمراره على البقاء نتيجة لذلك. ويصدق هذا الوضع على الغريزة الجنسية حيث تدفعه شهوة عارمة ورغبة عمياء إلى الاتصال بالجنس الآخر. غير أن الاستجابة إليها كانت تؤدي بالتبعية إلى دوام جنسه. وهكذا شاءت الإرادة الإلهية فلم تخلق اللذة الجنسية عبثا بل هي وسيلة وغاية في آن واحد. فقد جعلها الله طريقا لا بد منه لإدامة العنصر البشري. ويصدق هذا الحكم على النبات والحيوان وكل كائن حي أيضا.

وتتم ممارسة الجنس البشري الطبيعية باتصال رجل وامرأة. وهذا يعني أن العلاقة بين الرجل والمرأة هي أساس دوام الجنس البشري.

كقاعدة عامة، وأن هذا الدوام يتم بالصورة التي تكون عليها هذه العلاقة. كل ذلك مع الأخذ بنظر الاعتبار التجارب الحديثة في التلقيح الأنبوبي وتعقيداته النفسية والاجتماعية والقانونية والذي يتم باتصال جنسي غير مباشر والتي لم يحكم على نجاحها وإمكانية تعميمها بعد حيث تبقى القاعدة التي ذكرناها هي الشاملة والمنسجمة مع طبع البشر والكائنات الحية عموما منذ خلق الإنسان.

على أن العلاقة الجنسية كانت في القديم حرة من القيود التنظيمية وقد اتخذت أشكالا متعددة وصلت حد الفوضى والإباحية أحيانا، ولا تزال آثارها قائمة حتى وقتنا الحاضر لأن الغريزة في جوهرها لم تتبدل.

وإذا كانت الأسرة الأمية سابقة للأسرة الأبوية فإن الانتماء إلى الأم لم يخلق الازدواج والتعاطف الحقيقي بين المرأة ورجالها المتعددين، إذ أن الأولاد ينتمون إلى أمهم وأمهم تنتمي إلى عشيرة أمها. وبرغم أن منزلة المرأة وسيطرتها كانت عالية إلا أننا لم نكن نواجه عائلة متناسقة وزواجا حقيقيا وذلك بسبب غياب الطرف الثاني وهو الرجل تقريبا.

وفي العهد الزراعي فإن الملكية الزراعية دفعت الرجل إلى الاستقرار وأغنته عن التنقل الدائم طلبا للعيش وأغرته بالتملك حتى إذا جاء عهد المدنية ازدادت الملكية رسوخا والاستقرار نظاما للرجل فوجدت الأسرة الأبوية وتم الزواج الحقيقي بين الرجل والمرأة وأصبح ضرورة للإنجاب ودعامة للمركز الاجتماعي. واستقر الرجل مع زوجته في داره وأرضه الزراعية ترعى مصالحه وتذود عنه وعن أولادها وتتعاطف معه وتحرص على ملكيته ووجدت كل الأفكار الخاصة بالعفة والشرف

والبكارة والإخلاص وقوانين الجنس وأخلاقه كدليل على صلاحية المرأة للزواج وحماية الملك وعلى أهليتها لأن تكون ملكا جيدا لزوجها.

وقد مر هذا المسلسل التاريخي عبر أجيال طويلة شعر الإنسان خلالها بضرورة تنظيم العلاقة بين الرجل والمرأة وابتداع أسس تبنى عليها. وقد اتخذ هذا التنظيم هو بدوره أشكالا وأساليب متنوعة باختلاف الشعوب والمجتمعات ومن هنا نشأت صور الزواج المختلفة.

ومع ذلك فينبغي القول بأن هذه الصور لم تكن قد طبقت بوتيرة واحدة لدى كل الشعوب وفي كل الأزمان بل كانت متراوحة تركت آثارها هنا وهناك ولا تزال. فالرقي الحضاري قد تناله أمم في زمن تكون فيه أمم أخرى في مرحلة طفولية أو في دور سبات أو دور انحدار حضاري، والعكس صحيح أيضا والشواهد على ذلك كثيرة ابتداء من المرحلة التاريخية أي منذ معرفة الكتابة.

على أنه باستقراء صور الزواج هذه والتي نعرض لها في بحثنا هذا نجد أن الزواج بواحدة أو مع تعدد الزوجات عند بعض الموسرين كان هو القاعدة الغالبة في الزواج الاعتيادي لدى أكثر الشعوب والحضارات القديمة وما صور الزواج الأخرى إلا استثناء من هذه القاعدة. كما نجد أن الرجل كان دائما صاحب القدح المعلى والمنزلة الأقوى في الحل والعقد. فقد فقدت المرأة من مركزها الكثير منذ معرفة الملكية الخاصة وانهيار الأسرة الأمية في أواخر العهد الزراعي. إلا أن عوامل مختلفة تتصل بفعل الأديان ونمو الفكر الإنساني والتطور الحضاري عموما لعبت دورا حاسما في تهذيب النفوس وإرهاف المشاعر ورسوخ الأخلاق وإشاعة المعرفة. جعلتها في وضعية تمكنها من استعادة هذه المنزلة تدريجيا وهذا ما

نلاحظه في ملامح مشرقة من الحضارات البابلية والمصرية القديمة والآشورية وغيرها في دلائل مادية قانونية أو أثرية تضع المرأة في مركز مرموق.

وكيفما كانت صورة الزواج فإنه كان لدى الشعوب البدائية أمرا إلزاميا للرجل فلا منزلة للعزوبة في المجتمع القديم وكان الرجل الأعزب يعد مساويا لنصف رجل فحسب(1).

إن علاقة الرجل بالمرأة كانت ولا تزال الحجر الأساس في بناء أي مجتمع وتطوره بحيث تطبع هذا المجتمع بطابعها الخاص فتنعكس فيه وينعكس فيها. ولا ينكر دور المرأة الفتاة أو الزوجة أو الأم في تطور المجتمع البشري وقيام مؤسساته. ونقول أن وراء أو أمام كل عظيم امرأة. وهكذا فإن الرجل والمرأة اشتركا سوية في صنع الأحداث التاريخية. وأن طبيعة العلاقة التي كانت تربطهما تركت بصماتها على هذه الأحداث ومن هنا تبرز أهمية التعرف الى الزواج كنظام اجتماعي.

ولأن الزواج أهم مؤسسة اجتماعية منذ القديم وحتى وقتنا الحاضر فقد أشارت إليه القوانين القديمة ففصلت أحكامه شريعة حمورابي منذ القرن الثامن عشر قبل الميلاد وعالجه قبلها قانون أورنمو الصادر في وادي الرافدين في أواخر الألف الثالث قبل الميلاد وذكرته الكتب السماوية التوراة والإنجيل. أما الشريعة الإسلامية وهي قديمة حديثة ومستقبلة فقد عالجت أحكامه وثبتت قواعده وأصوله بتفصيل ووضوح وكرس له القرآن

---

1) ول ديورانت، قصة الحضارة، الجزء الأول من المجلد الأول، ص 73.

الكريم الآ يات البينات في معاملة النساء، وحقوقهن وواجبات الرجل إزاء المرأة وما يتطلبه الخلق الإسلامي في هذا الباب.

نخلص من ذلك أن علاقة الرجل بالمرأة والتي عالجتها أنظمة الزواج المختلفة قد انعكست في الحياة العامة السياسية والاجتماعية. واستمرت هذه العلاقة ميراثا دائما للإنسان فلم تتبدل كثيرا برغم التطور الحضاري وعصر المدنية ومن هنا تظهر أهمية دراستها باعتبارها أقدم النظم الإنسانية التي استمرت قائمة حتى الوقت الحاضر إذ لم يستطع الإنسان المعاصر أن يستغني عن نظام الزواج أو أن يجد له بديلا. وكذلك ينبغي القول بأن الزواج كنظام اجتماعي ما هو إلا مؤسسة قانونية لها أصولها وقواعدها القارة التي اعترف بها سواء المجتمع القديم أو الحديث مع فارق انحسار هذا التنوع في الزواج حاليا وذلك في الظاهر على الأقل. أما الشذوذ والعواطف الخاصة بالتعدد أو التهتك أو التنوع سواء من طرف الرجل أو المرأة فقد كانت قائمة عبر التاريخ ولا تزال آثارها تتمثل في كثير من الممارسات الحالية في هذا الميدان لدى بعض الشعوب والمجتمعات مما حدا ببعض الدول الاعتراف بها رسميا وما هي إلا أثر من آثار الممارسات القديمة أو الأنواع المختلفة للزواج القديم.

صور الزواج في العصور القديمة :

مارست الجماعات القديمة صورا مختلفة من العلاقات الجنسية كانت تتسم بالحرية المطلقة والإباحية بل الفوضى فلم تكن خاضعة لقواعد تحكمها ولم تكن مفاهيم الغيرة والشرف والعفة الزوجية قائمة قبل

حلول العصر الزراعي ثم عصر المدنية. وقد مرت عهود طويلة قبل أن تنتظم هذه العلاقات وفقا لأصول معينة تردد اتباعها وممارستها بين الناس حتى كونت أشبه بأنظمة مختلفة لزواج أقرته الجماعة وفرضت احترامه وأصبح أشبه ما يكون بمؤسسة اجتماعية لها قواعدها وأصولها ونستعرض فيما يلي أهم أنواع الزواج القديم.

1) زواج المشاركة أو تعدد الأزواج (2)

إن عاطفة الأمومة سابقة لعاطفة الأبوة، ولم يكن سعي الرجل الفطري نحو المرأة إلا من أجل الجنس كغاية بحد ذاته. غير أن الطبيعة بحكمة الخالق أوكلت إلى هذه الغاية إدامة الجنس البشري وجعلتها أمرا لا مناص منه(3) لكي يسعى الإنسان إليها بغريزته فيتحقق دوام جنسه.

وكان الرجل ينتقل باستمرار بحثا عن قوته اليومي ولا يقر له قرار فلا يمر بالمرأة إلا مرورا عابرا بينما كانت المرأة ملزمة بالاستقرار سواء بسبب طبيعتها الأنثوية وضعفها البنيوي في مقاومة قوى الطبيعة الكاسرة أو بسبب رعاية أطفالها ومن هنا جاءت الأسرة الأمية والانتماء إلى الأم بداية لعدم معرفة الانتماء الأبوي الحقيقي للأبناء بينما كانت الأم هي التي ترعاهم فصارت هي ربة الأسرة. وهذه الوضعية هي التي كانت في البداية وراء نظام تعدد الأزواج ثم جاءت عادة وأد البنات مما

---

2) ويدعى تعدد الأزواج Polyandrie

3) أما عاطفة الأبوة فإنها بدأت تظهر فيما بعد عندما بدأ الرجل بالاستقرار في أرض يزرعها ويضم إليها زوجته وأولاده وطبيعة الظروف الزراعية أوجبت النسل الكثير وخلق تعامل أبوي بين رب الأسرة وأولاده من ذريته وهذه الظروف هي التي أدت أيضا إلى تعدد الزوجات من أجل زيادة النسل لاستخدامه في الزراعة والمحافظة على الأرض.

أدى الى قلة عدد النساء بالنسبة لعدد الرجال ورسوخ ممارسة زواج المشاركة وهذا يعني أن تعدد الأزواج لم يكن نظاما اختياريا اختارته المرأة بملء إرادتها واستنادا الى قوتها ولكن فرضته ظروف تنقل الرحل البدائي وعدم استقراره. ومع ذلك فإن الممارسات الناتجة عنه استمرت قائمة عبر التاريخ وبصور مختلفة حتى وقتنا الحاضر في بعض أرجاء المعمور.

وزواج المشاركة، أو تعدد الأزواج هو أن تتزوج امرأة من عدة رجال في آن واحد ومرجعه التاريخي ظروف الإنسان البدائي كما أسلفنا ولكنه بقي عالقا لدى كثير من الجماعات حتى العصور الحديثة برغم تغير أسبابه وظروفه وقد ألفته كثير من القبائل والمجتمعات في افريقيا وآسيا وأستراليا وبلاد الأسكيمو وبريطانيا.

والأرجح أن زواج المشاركة ينبغي عدم اعتباره مرحلة عامة وشاملة مرت بها الإنسانية بل هو ظاهرة اجتماعية وجدت بسبب الظروف التي كان عليها الإنسان البدائي الذي مارسه بطرق تكتنفها الغموض ودليل ذلك أنه وجد فيما بعد وعلى العكس من ذلك بصور واضحة لدى شعوب متحضرة واستمر قائما في بعض القبائل والمجتمعات حتى العصور الحديثة. ولا يقصد من زواج المشاركة مجرد الاختلاط الجنسي وإنما هو ارتباط اجتماعي يرتب حقوقا والتزامات بين الزوجة وأزواجها وفقا لتقاليد تقرها الجماعة. ولذلك يجب عدم الخلط بين تعدد الأزواج وعادة

إعارة الزوجة أو تقديمها للضيف المعروفة لدى الإسكيمو(4) وقبائل با الا في شمال روديسيا وفي بعض العشائر من سكان استراليا الأصليين ولدى كثير من الشعوب السامية قديما(5) بل إن هذه من صور الإباحية التي تختلف عن نظام تعدد الأزواج.

وإذا كانت ظروف الإنسان الفطري وعادة وأد البنات أدت إلى قيام الأسرة الأمية وزيادة عدد الرجال بالنسبة للنساء فجاء تعدد الأزواج استجابة لهذه الظروف في القديم ولكنه استمر قائما في عصر المدنية وبعده لدى بعض الشعوب لأسباب أخرى كالفقر أحيانا وعدم إمكانية توفير المهر فيشترك إثنان من الأخوة في توفيره والزواج من امرأة واحدة كما يحصل هذا عند قبائل الباهيما في شرق أفريقيا أو بسبب الرغبة، أحيانا أخرى، بالاحتفاظ بالثروة داخل الأسرة الواحدة فيتزوج الأخوة من امرأة واحدة أو بسبب المعتقدات الدينية والأعراف الاجتماعية عند بعض الشعوب المتحضرة التي تجاوزت مرحلة الإنسان البدائي منذ زمن بعيد جدا.

وأشكال التعدد كثيرة منها أن تتوافر رابطة قرابة بين الأزواج كأن يكونوا إخوة أو من أبناء عشيرة واحدة ومنها ألا تكون هذه الرابطة قائمة ومنها أن يكون هذا التعدد بين الأزواح والزوجات في آن واحد ومنها أن

4) من عادة الاسكيمو إذا نزل عليهم ضيف وأراد أن يكرمه الرجل المضيف فإنه يقرضه زوجته مادام نازلا عنده وكانوا يعتبرون عدم مراعاة هذه العادة عيبا لا يغتفر. كذلك فإن هذه العادة لا تزال عند قبائل باالا في شمال روديسيا ولكنهم تعودوا الا يقدم الضيف على زوجة المضيف قبل أن يدعوه هو إلى ذلك ويأذن له.

5) انظر ليتورنو المرجع السابق ص 369.

يسمح الزوج لغيره بالاتصال بزوجته سواء قبل الزفاف أو بعده.

ففي عشائر النير في الهند والتي تشكل الطبقة الراقية من عشائر الملابار يكون للمرأة خمسة أو ستة أزواج عادة ويصل هذا العدد إلى عشرة أو إثنى عشر زوجا في بعض الأحيان وقد يباح الاقتران بأي عدد من الرجال غير أنه يشترط في هؤلاء الأزواج أن ينتموا إلى عشيرة واحدة إذ أن صلة القربى لا بد من توافرها. وتتنقل الزوجة بين أزواجها بحيث تبيت عشر ليال عند كل واحد منهم بالتناوب. وفي عشائر الريدي الهندية تتزوج الفتاة وهي لا تتجاوز العشرين من عمرها من طفل في الخامسة من عمره ويكون لها بجانبه زوج عملي هو عم الطفل أو أبواه أو ابن عمه وإذا ولدت ولدا فإنه ينتسب إلى زوجها الشرعي وإذا بلغ الطفل سن الرشد اتصل هو بدوره أيضا بزوجات أولاده أو أقاربه فيكون هو الزوج العملي إلى جانب أزواجهم الشرعيين وهلم جرا (6).

وفي جزر الهواي تتزوج المرأة من رجل تكون ملكا له وينسب له أولادها ويكون هو زوجها الأصلي ويباح لها مع ذلك أن تتزوج إلى جانبه من أزواج آخرين ليسوا أصليين بل أن الزواج في لغة أهل هذه البلاد يعني التجربة. ومثل هذا النظام قائم أيضا في جنوب الهند لدى عشائر التودا وفي التبت وفي سيلان والجزر والبقاع القريبة منها وفي أفريقيا عند عشائر المازاييس والباهيما. وفي بولنزيا (جزر المركيز) كان

6) انظر ليتورنو : علم الاجتماع وفقا للعرقية ص. 349. Letourneau La Sociologie d'après l'Ethnographie

مذكور في : علي عبد الواحد وافي «غرائب النظم والتقاليد والعادات» الجزء الثاني، مكتبة نهضة مصر بالفجالة ص 87.

تعدد الأزواج مباحا للمرأة حتى عند عدم وجود رابطة قرابة بينهم وكان هذا مقبولا سواء لدى نساء الطبقة الراقية من الأعيان والرؤساء أم لدى العامة(7).

وفي الجاهلية عند بعض قبائل العرب كان بإمكان الولد أن يشارك أباه زوجته التي هي ليست أمه بل زوجة أبيه وكانوا يطلقون على هذا الولد اسم الضيزن(8).

ويبدو أن زواج المشاركة كان يمارس لدى بعض قبائل العرب في الجاهلية حتى ظهور الإسلام ودليل ذلك الحديث الذي أورده البخاري عن عائشة في أن النكاح في الجاهلية كان على أربعة أنحاء منها نوعان : هما نكاح الرهط ونكاح الاستبضاع. هذا دون الإشارة إلى نظام المؤاخاة(9) الذي كان سائدا لدى الشعوب السامية منذ عهد قديم.

---

7) انظر ول ديورانت «قصة الحضارة» الجزء الأول من المجلد الأول ترجمة زكي نجيب محمود ص، 68، راجع كذلك ليتورنو المرجع السابق ص 349 ـ 352.

8) الضيزن في القاموس المحيط «كحيدر الحافظ الثقة وولد الرجل وعياله، وشركاؤه، ومن يزاحم أباه في امرأته، ومن يزاحمك عند الاستقاء» راجع كذلك علي عبد الواحد وافي المرجع السابق ص 88.

9) عندما قويت شوكة العشيرة أو القبيلة حلت الأخوة الصناعية محل الأخوة الطبيعية القائمة على الدم وصار كل واحد من أفراد العشيرة ينزل منزلة الأخ بالنسبة للأفراد الآخرين حتى إذا لم يكن يرتبط به برابطة الدم ونظام المؤاخاة كان شائعا في جزيرة العرب ومعناه أن يشارك أحد الرجلين الاخر في كل مّا ملكت يداه. وأورد البخاري (الجزء 6 ص 114) قصة مؤخاة النبي (صلعم) بين عبد الرحمن بن عوف وسعد بن أبي ربيعة وكان لسعد امرأتان فنزل لعبد الرحمن عن أحديهما وقاسمه أمواله وربما يرى البعض في هذا أثرا من آثار الزواج بالمشاركة ولكن المقصود هنا كما يذهب الأستاذ محمد محمود جمعة (المرجع السابق ص 21) ليس هو «مشاركة فعلية في الزواج وانما يعني أن سعدا قد طلق إحدى زوجتيه حتى يستطيع عبد الرحمن أن يبنى عليها إن شاء فيما بعده».

وفي جنوب الهند وشمالها يباح حتى الوقت الحاضر للأخوة في بعض القبائل الجبلية أن يشتركوا بزوجة واحدة. ويتزوج عادة الأخ الأكبر من امرأة تصبح زوجة لإخوته جميعا يخلصون لها وتخلص لهم وينسب لهم جميعا أولادها وإذا لم يكن للرجل إخوة فقلما يجد امرأة ترضى به زوجا. وترتاح الزوجة وفقا لهذا النظام من عناء العمل فكل زوج يقوم بعمل معين يتخصص به مثل إدارة شؤون المنزل أو الرعي أو الصيد والولد يسمى آباءه بوظائفهم كأن يقول ، أبي الذي يرعى الغنم أو أبي الذي يصيد الطير أو الذي يقوم بالطهي. وقد أحدث هذا النظام مشاكل للاستعمار البريطاني الذي اعتبر هذه القبائل التي يربو عدد أفرادها على مائة ألف نسمة من القبائل المجرمة. أما بعد الاستقلال فقد دأبت الحكومة عن طريق التثقيف على تلقينهم وسائل المدنية الحديثة والخلق المعاصر لدفعهم على ترك نظم التعدد البالية ولا ينكر دور التطوير الاقتصادي والاجتماعي ورفع مستوى المعيشة في هذا المجال. ويجد هذا النظام في الهند جذوره التاريخية في الأساطير التي يقدسها الهنود وفي الملحمة الشعرية المشهورة (المهابهارتا) التي ورد فيها أن أرجونا أحد أبناء الملك باندو الخمسة استطاع أن يفوز بابنة ملك بانشالا واسمها دوبادي عندما أطلق خمسة أسهم في حلقة ضيقة معلقة في الهواء إلا أن أمه قالت له يجب أن يكون كل شيء مشاعا بين الإخوة فتزوجوها جميعا وعاشوا في قصر واحد(10) وهكذا قضت الحكمة في هذه الملحمة ألا يتشتت الإخوة.

---

10) جريدة الأهرام العدد المؤرخ في 6 أوكتوبر 1955 حيث نقلت رسالة جاءتها من مندوبها جون لا فانشيك في دلهي الجديدة مذكور في علي عبد الواحد وافي م.س صفحة 87.

ومن صور التعدد التي عرفها المجتمع البدائي زواج الإخوان وهو زواج عدة أصدقاء من امرأة واحدة وزواج البغايا وهو زواج الرجل من امرأة والسماح لها بالاتصال بغيره وهذا الأخير يقترب إلى الإباحية والدعارة أحيانا منه إلى الزواج. وقد أشارت عائشة إلى نظام البغايا الذي كانت تمارسه بعض القبائل في الجاهلية وهو زواج ما زاد عن العشرة من الرجال فإن قل عن ذلك فهو زواج الرهط.

وهناك طراز من الزواج قريب من زواج المشاركة، كان يمارس في بريطانيا ويسمى زواج الجماعة أو زواج المشاركة الجمعي وهو أن يشترك اخوة في الزواج بجماعة من الأخوات كما عرف الإنسان الفطري زواج جماعة من الرجال بجماعة من النساء دون أن يختص كل واحد منهم بواحدة منهن.

وسواء كان زواج المشاركة أخويا أي زواج عدة أخوة بامرأة واحدة أو غير أخوي فإن الأزواج في كلا النوعين متساوون في الحقوق بحيث تقضي الزوجة عند كل واحد منهم زمنا معلوما فإذا كانوا يسكنون قرى مختلفة كانت تقضي شهرا في بيت كل واحد منهم. أما الأبوة فإنها تثبت في بعض القبائل لمن يؤدي مع المرأة فريضة «السهم والقوس» عندما يبين حملها وهذه الفريضة هي رقصة معروفة وكانوا يتفقون على أن الأخ الأكبر هو الذي يؤدي هذه الفريضة فيصبح هو الأب الرسمي وهذا في زواج المشاركة الأخوي فيكون هو الأب رسميا حتى يقوم بالفريضة أخ آخر ومعنى ذلك أن الأبوة في هذا الزواج رسمية وليست طبيعية.

وبرغم أن تعدد الأزواج الذي وجد بداية لدى الإنسان الفطري استمر قائما عند بعض الشعوب المتخلفة حتى عصور متأخرة، بل حتى

العصر الحديث، فإن آثاره بصوره المتعددة لا تزال عالقة في ممارسات بعض الأوساط والمجتمعات المتطورة صناعيا واقتصاد يا وهو ما نشاهده كمظهر من مظاهر التحلل الخلقي من القيود الجنسية، والتهتك الاجتماعي والا بتذال في العلاقات اللا مشروعة التي يقيمونها والخيانات الزوجية وما يمارسونه في بعض الأعياد واللقاءات الخصوصية والاحتفالات التي تسيطر عليها المشاعية البدائية. وتذكرنا هذه الوقائع بعادة إعارة الزوجة و بحق الليلة الأولى للشريف أو الإقطاعي أو الرئيس لأنه يمثل حقوق القبيلة البدائية و بعادة تسليم الفتاة نفسها لأي رجل قبل زواجها واحتقار البكارة مما كان يمارس قديما كما تذكرنا بأعياد الحصاد لدى بعض الشعوب الفطرية حيث يتم الاختلاط من غير ضابط بغية اخصاب زوجات العقيمين من الرجال وتحية لفصل البذر بعد الشتاء القاسي والأعياد التي يتم فيها الاختلاط الجماعي الحر لدى بعض القبائل في احتفالات د ينية لإنجاب من يتزعمها مستقبلا في تلك الليلة كما تذكرنا بأعياد بوخوس في اليونان القد يمة(11).

---

11) في أعياد بوخرس اليونانية القديمة كانت الإباحة الجنسية فيها كاملة وكانوا كما يقول ول ديورانت م.س صفحة 112 نقلا عن هـ رولي وهو من رجال الدين في بانتو : «لايكتفون بضم من تنصر حديثا بل لايكتفون بضم من طال أمد تنصره لكنهم يغرون أي زائر وقف ليشاهد حفلهم بالانغماس معهم في إباحتهم عندئذ لايحول الناس حائل دون الانغماس في الدعارة وهم لاينظرون إلى الزنا نظرة فيها أثر من معنى البشاعة بسبب الظروف التي تحيط بهم حينئذ بل انهم لايسمحون لرجل حضر الاحتفال أن يضاجع زوجته» ويعلق ول ديوارنت على ذلك بقوله ص 113 «وتظهر أعياد كهذه في عصر المدنية التي دونها التاريخ، فاحتفالات «باخي» عند اليونان، وأشباهها في روما وفي فرنسا إبان العصور الوسطى وفي انجلترا وسائر الاحتفالات التهريجية التي نشاهدها في عصرنا، كل هذه من قبيل الأعياد الإباحية القديمة».

وليس غريبا أن تلتقي غرائز الإنسان البدائي المغرق في الانحدار مع غرائز الإنسان «الشامخ» في العلو الحضاري في مجال التمدد هذا وكأن التاريخ يرجع بنا القهقري وكأن المسيرة البشرية المضنية التي أوجدت معايير العفة والأمانة والإخلاص والخفر والنقاء في العلاقة الزوجية تختفي فجأة في بعض المجتمعات الحديثة فيبرز الإنسان البدائي من جديد ليعانق ماضيه الأزلي وسلوكه القديم، فالتاريخ يعيد نفسه ولعل الإنسان تبدل في مظهره كثيرا ولم يتبدل في جوهره إلا قليلا.

2) زواج الرهط :

وهو صورة من زواج المشاركة يبدو أنه كان يمارس لدى بعض القبائل العربية في شبه الجزيرة في الجاهلية، وهو كما تقول عائشة ، «أن يجتمع الرجال مادون العشرة فيدخلون على المرأة كلهم يصيبها فإذا حملت ووضعت ومرت ليال بعد أن تضع حملها أرسلت إليهم فلم يستطع رجل منهم أن يمتنع حتى يجتمعوا عندها فتقول لهم قد عرفتم الذي من أمركم وقد ولدت فهو ا بنك يافلان تسمي من أحبت باسمه فيلحق به ولدها لا يستطيع أن يمتنع عنه الرجل(12).

وقد اعتبرت عائشة هذا الزواج من أنواع الزواج التي كان معترفا بها في جزيرة العرب وفرقت بينه وبين نظام البغايا فإن عدد الرجال في نكاح الرهط يجب ألا يزيد عن العشرة فإن زاد عن ذلك فهو بغاء والمرأة بغي.

---

12) البخاري الجزء السادس ص . 127.

ويبدو أن نكاح الرهط لم يكن شائعا في الجزيرة وإنما كان يمارس في بعض القبائل في ظروف خاصة ولم تكن تشترط القرابة بين الرجال كما أن هذه الصلة التي تربطهم بالمرأة كانت صلة مؤقتة لا ترقى إلى مستوى الروابط العائلية الاعتيادية التي كانت سائدة ومع ذلك فقد رتبت آثارا معترفا فيما يتصل بالنسب إذ ترك الخيار للمرأة في أن تلحق ولدها بمن احبت من الرجال. وبرغم أن الأبوة في زواج الرهط هي أبوة رسمية فلا يستبعد أن تكون طبيعية في بعض الحالات.

3) زواج الاستبضاع :

وهو أن يسمح الزوج لزوجته بأن تتصل برجل من علية القوم لتنجب له ولدا يحمل صفات الرجل العظيم هذا بينما لا ينسب إليه وإنما ينسب إلى الزوج الشرعي ويحمل اسمه ويعتبر من أولاده. وكان نكاح الاستبضاع مألوفا عند اليونانيين القدماء والهنود والعرب في الجاهلية والغرض منه تحسين النسل والحصول على أولاد نجباء.

ويذكر ليتورنو أن مشروع «اسبرطة» الشهير «ليكوغورس» أجاز هذا النظام «فأباح للأزواج أن يرسلوا زوجاتهم لعظماء الرجال ليستبضعوا منهم ويحصلوا بذلك على أولاد نجباء. وحث ليكوغورس الشيوخ من الأزواج أن يبحث كل منهم لزوجته الشابة على فتى كريم الخلق لتستمتع به وعد هذا العمل من أعمال الفضيلة والإيثار ومن الأعمال الوطنية الجليلة إذ يحقق للبلاد نسلا قويا»(13).

---

13) ليتورنو المرجع السابق ص 369 مذكور في علي وافي ص، 90.

وقد أجاز قانون مانو الهندي الذي تقوم عليه الديانة البرهمية أن تتصل المرأة بزوج أختها لتنجب أولادا لزوجها إذا كان هذا عقيما وشبيه بالاستبضاع عادة إعارة الزوجة للضيف زيادة في تكريمه والحفاوة به في بعض المجتمعات وعادة استئجار زوجة الصديق للاستمتاع بها لقاء أجر لدى عشائر أستراليا الأصليين.

وكما كان يفعل كثير من العظماء في أثينا القديمة في إعارة زوجاتهم للغير فقد أعار سقراط زوجته جزانتيب إلى أليسياب(14).

وكان هذا النظام معترفا به عند العرب في الجاهلية وقد أشارت إليه عائشة أم المؤمنين في حديثها عن أنواع النكاح في شبه الجزيرة قبل ظهور الإسلام وبمقتضاه وكما تقول عائشة : «كان الرجل يقول لامرأته بعد أن تكون قد طهرت من طمثها : أرسلي إلي فلان فاستبضعي منه فإذا فعلت اعتزلها زوجها ولا يمسها أبدا حتى يتبين حملها من الرجل الذي تستبضع منه. فإذا تبين حملها أصابها زوجها إذا شاء. وكانوا يفعلون ذلك رغبة في نجابة الولد على ما يزعمون»(15).

والاستبضاع وفقا لهذا الحديث كان يتم برضا الزوج ورغبته في الحصول على ولد من صلب أحد الرؤساء أو العظماء ليفخر به لما سوف يحمله من الصفات السامية كما كانوا يعتقدون. ولا يستبعد إنه محاولة للتقريب لعظماء القوم أصبحت تسير عليه بعض الجماعات القديمة.

---

14) ليتورنو نفس المرجع ص 369.

15) محمد محمود جمعة «النظم الاجتماعية والسياسية عند قدماء العرب والأمم السامية» القاهرة 1949 ص، 23. راجع أيضا البخاري ج، 6 ص، 127 وما بعدها.

وتروي الأساطير العربية أن الملك في قبائل طسم في الجاهلية كان يفتض كل عروس قبل أن يتم زفافها إلى زوجها وأنه أمكن القضاء على هذه العادة بفضل فتاة تدعى عفيرة عانت من المأساة نفسها وعيرت بني قومها وأثارت حميتهم وحثتهم على تجنب هذا العار بقولها(16) :

أيجمـــل ما يؤتى إلى فتياتكـــم   وأنتـــم رجـــال فيكـــم عـــدد النمل

فلـــو أننـــا كنـــا رجـالا وكنتـــم   نســـاء لكنا لا نقـــر لذا الفعـــــل

ويذكر ليتورنو(17) أمثلة أخرى للاستبضاع منها أن العادة في جزر البليار تقضي أن تقدم العروس نفسها في ليلة زفافها الأولى لكل المدعوين من الرجال الذين يحضرون الحفل. وأن العادة في مالا بار في الهند جرت بأن تقضي عروس الملك الليالي الثلاث الأولى مع كبير رجال الدين ويمنحه الملك مكافأة على ذلك خمسين قطعة من الذهب. ومنها أيضا ما كتبه ماركو پولو(18) أن العروس لا تزف إلى زوجها عند سكان الكوشنشين في الهند الصينية إلا بعد عرضها على الملك فإذا شاء الاتصال بها فعل.

ونحن نميل إلى الاعتقاد بأن الاستبضاع يحمل بين طياته آثار الزواج الأخوي عندما كان أفراد القبيلة يعتبرون أنفسهم اخوة حقيقيين ثم

---

16) يذكر هذين البيتين الدكتور علي عبد الواحد وافي المرجع السابق ص 92 دون ذكر المصدر الذي نقلها منه ويقول إن أسلوبها وعبارتها مع أنها «تدل على أنها من صنع الرواة في العصور اللاحقة للإسلام وأنه من المحتمل أن تكون هذه الأسطورة مترجمة في جملتها عن نظام كان متبعا عند بعض قبائل العرب في الجاهلية وتناقل الناس قصته خلفهم عن سلفهم».

17) المؤلف السابق الذكر ص ، 367 و ص، 354. راجع كذلك ديورانت المرجع السابق ص 68 وما بعدها.

18) عاش الرحالة الإيطالي ماركوپولو في الفترة 1254 ـ 1323م.

أصبحت الحقوق العامة في ملكية كل شيء في القبيلة وحتى بكارة الفتاة قبل زواجها والاستمتاع بها بعد زواجها تعود إلى رؤسائها وملوكها فهم الذين يمثلونها. وفي مجتمعات أخرى متطورة أصبح التصرف بالمرأة وسيلة للتقرب من أعيان القوم وعظمائهم وإشباعا لاستغلال نفوذهم حتى استقر عرف لدى القوم بالافتخار بمن ينجبون من الأولاد عن طريق الاستبضاع لما يرثونه من صفاتهم. وغير خاف أن الاستبضاع يهدر كرامة المرأة ويعكس نظام الزواج بشرائها والتعامل معها كبضاعة مملوكة لزوجها بالإضافة إلى أنه ينفي الغيرة والإخلاص الزوجي ويلغي المسيرة البشرية الحضارية التي أوجدت قوانين الجنس وأخلاقه.

وغني عن البيان أن الاستبضاع بخاصة وزواج المشاركة بعامة مناف للأديان السماوية والشريعة الإسلامية على الخصوص التي قدست العلاقة الزوجية وحرصت على تنظيمها بصورة مثلى. أضف إلى ذلك أن زواج المشاركة لم تعرفه الحضارات القديمة المصرية(19) والسومرية والأكدية والبابلية والآشورية بل أن شريعة حمورابي أخذت كمبدأ عام بنظام الزواج بواحدة وعاقبت بالإعدام على الخيانة الزوجية. ويفهم من

---

19) لم تعرف الحضارة المصرية القديمة نظام تعدد الأزواج وهذا أسوة بحضارات وادي الرافدي ويذكر هيرودوت أن المصريين كانوا يأخذون بمبدأ الزوجة الواحدة بينما يرى ديودور أن نظام الزوجة الواحدة كان قاصرا على الكهنة أما بقية المصريين فكانوا يأخذون بمبدأ تعدد الزوجات كما كانوا يمارسون عادة زواج الأخ من أخته والرأي بين العلماء منقسم لعدم توافر الوثائق التي يمكن الاعتماد عليها قبل الأسرة الخامسة التي حكمت مصر القديمة إلا أنه من الثابت أن مصر كانت تأخذ بنظام تعدد الزوجات والتسري في العهد الإقطاعي من الأسرة الخامسة حتى العاشرة - راجع في ذلك د. صوفي حسن أبو طالب «تاريخ النظم القانونية والاجتماعية» القاهرة 1978 ص 184 وما بعدها.

ذلك أن تعدد الأزواج كأثر من آثار العصور الفطرية لم يطبق على نطاق واسع لدى الشعوب القديمة وإنما بقي محصورا وفي نطاق ضيق لدى بعض القبائل والمجتمعات البدائية. فمنذ اختراع الكتابة في أواسط الألف الرابع قبل الميلاد وقبله أي منذ العهد الزراعي فإن الإنسانية كانت تمر بمرحلة الأسرة الأبوية وملكية رب الأسرة وكانت مرحلة الأسرة الأمية، وهي أساس تعدد الأزواج، قد مر عليها عهد بعيد. والشائع منذ العهد الزراعي حب التملك للزوجات والأولاد والحرص عليهم وعدم التفريط بهم مما أوجد فيما بعد كل المفاهيم المدنية الخاصة بالعفة والغيرة والبكارة والإخلاص الزوجي مما ينسجم مع الحرص على التملك ورعاية الملكية.

أما الممارسات المعاصرة للاستبضاع والمشاركة والتي تزاولها حاليا بعض الأوساط في المجتمعات الغربية فهي انعكاس للتمزق النفسي ونوع من التحلل الفوغائي والتمرد على قوانين المجتمع الجنسية بصورة عشوائية تحت ستار الحرية الفردية المطلقة تعبيرا عن فشل المجتمع الصناعي الآلي والهستيري في تحقيق السعادة الروحية لأبنائه. ولا ينكر أنها تحمل بين طياتها آثار الممارسات الفطرية للإنسان البدائي.

4 زواج البدل أو الشغار :

وكان هذا الزواج شائعا في المجتمع البدائي ولا تزال آثاره قائمة لدى بعض الجماعات وهو أن يعطي الرجل ابنته أو أخته أو إحدى قريباته إلى رجل على أن يعطيه هذا الأخير بدوره ابنته أو أخته

بالتبادل لغرض الزواج وقد يتم هذا الزواج مع احترام رغبات الفتيات. ويستهدف هذا الزواج الإنجاب والحصول على الذرية ولذلك إذا كانت المرأة عاقرا فإن العرف يقضي بإلزام أسرتها بتقديم امرأة أخرى لزوجها تضاف للمرأة الأولى العاقر أو تحل محلها. وكذلك فإن من خصائصه أن كل زواج رهين ببقاء الآخر (20).

وقد شاع زواج الشغار أي الشاغر من المهر بسبب تحريم الزواج الداخلي لدى بعض القبائل وعدم الزواج بالقريبات جدا من الرجل كالأخوات أو بنات العم أو بنات الخال فاقتضى الأمر من أجل الحصول على فتاة خارج قبيلته أن يقدم هو أيضا فتاة من عائلته مقابل الحصول على زوجة له. وقد نهى النبي (صلعم) عن زواج الشغار ومرد النهي هو عدم دفع الصداق.

5) الزواج بالشراء :

بحلول الأسرة الأبوية محل الأسرة الأمية تدريجيا بعد تظافر عوامل مختلفة انتقلت السيطرة الاقتصادية إلى الرجل منذ أواخر العهد الزراعي لما تتطلبه الزراعة من مجهود بدني وللطبيعة الخاصة للرعي وتربية المواشي فكانت من عمل الصبيان. وما إن حل عصر المدنية حتى كانت المنتوجات الفلاحية والحيوانية كثيرة والرزق وفيرا مما أدى إلى العدول عن وأد البنات تدريجيا فزاد عدد النساء وأصبح يضاهي عدد

---

20) «ولذلك فإذا انحلت إحدى الرابطتين بسبب وفاة الزوجة وهي ما زالت شابة وجب أن تنحل الرابطة الأخرى، كذلك إذا انحلت إحداهما بالطلاق وجب أن تنحل الأخرى». راجع محمود سلام زناتي «تاريخ النظم القانونية» القاهرة 1967 ص 55.

الرجال وبدأ يعرف تعدد الزوجات لحاجة الرجل إلى كثرة النسل وزيادة الأيدي العاملة لاستخدامها في الزراعة. وهكذا توطدت أركان الأسرة الأبوية وسيطرة رب الأسرة على زوجاته وبنيه لأنهم أصبحوا يكونون ثروة شخصية له ومن وسائل الإنتاج، وتدنى تبعا لذلك مركز المرأة الاجتماعي إذ اصبحت مالا مملوكا لمن له ولاية عليها أو التصرف بها وحتى إعارتها وقد شاعت هذه الوضعية لدى الشعوب القديمة واستمرت عند اليونان والرومان القدماء.

ولأن البنت مال مملوك لأبيها أو أسرتها فإن انتقالها إلى بيت زوجها لا بد أن يتم بثمن أصبحوا بمرور الزمن يتمارفون عليه ويحددونه، وتبريره أن رب الأسرة بتزويجه ابنته يخسر عنصرا من عناصر الملكية التابعة له. وهكذا نشأ نظام المهر الذي يدفع إلى أسرة الفتاة وهو في الواقع أثر لشراء المرأة في العصور البدائية. فكانت بعض القبائل تحدده بعدد من المواشي ويضيف إليه الجرمان في أوربا بعض الأسلحة، وقد يكون ملابس أو أغطية أو مبلغا من المال، ويختلف المهر باختلاف القبائل أحيانا وحسب المركز الاجتماعي للفتاة أحيانا أخرى فعند قبائل الهوتنتوت فإن ثمن العروس ثور أو بقرة وعند قبائل الكفير فإن ثمنها يتراوح بين ستة أبقار وثلاثين وعند قبيلة كرو ثلاثة أبقار وشاة وعند التوجو ستة عشر ريالا تدفع نقدا وستة ريالات تدفع عينا. وقد بقي نظام الزواج بالشراء شائعا حتى عصور متأخرة في معظم البلدان الأفريقية الوسطى والجنوبية وفي الصين واليابان والهند وعند اليهود

القدماء وفي أمريكا الوسطى قبل عهد كولمبس(21) بل لا تزال آثاره قائمة حتى وقتنا الحاضر في الجماعات المتخلفة. وقد أصبح الثمن موضع تفاخر بين النساء عند القبائل فمن يطلب الحسناء عليه أن يدفع ثمنها ومهرها إذا كان قليلا فإن هذا يقلل من شأنها وشأن أسرتها.

ومع التقدم الحضاري تغيرت تبريرات هذا المهر وأصبح تدريجيا لا يعود إلى أسرة الفتاة بل إلى الفتاة نفسها وأصبح والد العروس يقدم لابنته هدايا تفوق أحيانا قيمة المهر المدفوع، وأصبحوا يقدمون جزء منه أحيانا قبل الزفاف والجزء الآخر بعده. وتنوعت الأعراف لكن المهر استمر قائما كضمانة للمرأة بعد زواجها ومظهر من مظاهر اعتزاز أهلها بها وظهر إلى جانبه نظام الدوطه وهو قدر من المال يقدمه رب الأسرة إلى العروس يعادل أو يفوق أحيانا ما يقبضه من مهر(22) ولا شك أن نظام الدوطة يجعل فكرة الشراء القديمة تتراجع كثيرا لتحل محلها المصالح والاعتبارات الاجتماعية الحديثة. وقد عرف نظام الدوطه في مصر وبابل وآشور فأشارت إليه شريعة حمورابي وسمته الشرقتو أو البائنة وهو الهدية التي يقدمها أب الفتاة بمناسبة زواجها وهو أشبه بتعجيل تقسيم التركة كما عرفه الرومان في مراحل تاريخية حديثة نسبيا ولا يزال قائما عند كثير من الشعوب المتحضرة.

---

21) ول ديورانت المرجع السابق ص 75 حيث يقول : «بل لاتزال أمثلة منه في أوربا اليوم، وهو تطور طبيعي لنظام الأسرة الأبوية لأن الوالد يملك ابنته وفي وسعه أن يتصرف فيها بما يراه مناسبا لايحدد حقه في هذا إلا حدود ضئيلة، ويعبر عن هذا هنود أورنوكو بقولهم إن الخطيب يجب عليه أن يدفع للوالد ثمن تربيته لفتاة سينتفع بها هو.

22) صوفي حسن أبو طالب المرجع السابق ص 95.

وكان زواج المهر شائعا في الجاهلية وعند ظهور الإسلام فقد حل محله الصداق أي الهبة التي تمنح للمرأة نفسها وليس لوالدها أو أهلها خلافا للمهر وبمرور الزمان أصبح الفرق بين المهر والصداق يختفي تدريجيا. وقد انقضى عهد الزواج بالشراء وفقد المهر معناه القديم إلا في بعض القبائل البدائية ولا شك.أن الإسلام سهل الزواج وجعل الصداق ممكنا للجميع غير أن بقاء فكرة المهر في بعض الأوساط والتي هي استرجاع لفكرة الزواج بالشراء تعود إلى الظروف الاجتماعية وتعقيدات الحياة المعاصرة ومحاولة تأمين مستقبل الفتاة وعدم استرخاصها وهي بلا شك في طريقها إلى الزوال فمنذ القرن الثامن عشر قبل الميلاد وشريعة حمورابي لا تجعل التيرهاتو أي المهر شرطا لازما لإبرام عقد الزواج.

6) زواج الصديقة :

وتبقى المرأة في هذا الزواج هي وأولادها عند عشيرتها ويزورها الزوج عندما يشاء وتطلقه المرأة متى تشاء وينتهي الزواج عندما ترحل قبيلتها بصورة مفاجئة وتترك زوجها يرثي الأيام الخوالي. وفي هذا الزواج تظهر حرية المرأة في تزويج نفسها برضاها من رجل اختارته ومقابل ذلك فهي تمتلك حق تطليقه وتسمى الزوجة هنا «الصديقة» والزوج «الصديق» والهدية أو الهبة التي تقدم بهذه المناسبة «الصداق» وهناك كثير من التلميحات في أشعار لبيد وامرئ القيس وعمرو بن كلثوم وغيرهم من شعراء الجاهلية للنساء اللاتي كن يعشن في قبائل أخرى غير قبائل أزواجهن. وكثيرا ما كان يستحكم العداء بين القبائل

فتتعذر زيارة الصديقة أو تعتبر ضربا من ضروب المخاطرة. يقول المتنبي وكأنه يسترجع هذه الحالة :

متى تزر قوم من تهوى زيارتها   لا يتحفوك بغير البيض والأسل

7) زواج المؤاجرة :

في القبائل البدائية التي عرفت الزواج بشراء المرأة بمعناه الحقيقي قد يحصل أحيانا أن الرجل لا يستطيع دفع ثمن العروس فبإمكانه حينئذ أن يؤجر نفسه إلى أبيها أو ذويها ردحا من الزمن حتى يؤدي الثمن. والتأجير هنا معناه تقديم الخدمات ويبدو أن عادة الزواج بطريق المؤاجرة لا تزال شائعة لدى بعض الشعوب(23) المتخلفة. وكان الزواج بالمؤاجرة معروفا عند الساميين حيث خدم يعقوب لأبان خاله سبع سنوات مقابل أن يتزوج ابنته الكبرى راحيل ثم خدم سبعا أخرى ليتزوج من ابنة خاله الصغرى ليئة وجمع بينهما(24) وكذلك كان الأمر لموسى وهو في أرض مدين قال تعالى في سورة القصص : «قالت احداهما ياأبت استأجره ان خير من استأجرت القوي الأمين. قال إني

---

23) هذه العادة «لا تزال شائعة شيوعا عظيما عند بعض الشعوب غير المتحضرة في أمريكا وفي افريقية بين البوشمان والزولو وفي آسيا بين سكان أسام العليا والأرخبيل الهندى. «محمد محمود جمعة مرجع سابق. ص 52 الذي يذكر كذلك أن سپنسر في كتابه «مبادىء علم الاجتماع» يرى أن حصول الرجل على زوجة عن طريق المؤاجرة هو نوع راق من أنواع الزواج» وأنه يزداد مع التطور الصناعي للجماعة البشرية.

24) انظر سفر التكوين : 29، 18 ـ 30 وكان الجمع بين الأختين جائزا عند اليهود القدماء الذين كانوا يأخذون بنظام الزواج الداخلي أي الزواج بين الأقارب وكان الزواج من الخالة أو العمة جائزا عندهم (سفر الخروج ، 6، 20) ثم أصبحت مثل هذه الأنواع من الزواج محرمة ابتداء من عهد موسى، انظر كذلك صوفي أبو طالب م.س صفحة 278.

أر يد أن أنكحك إحدى ا بنتي هاتين على أن تأجرني ثماني حجج». وهذا يعني أن هذا الزواج قد اشترط فيه صراحة استئجار موسى ثماني سنوات.

8) زواج الأسر والاختطاف :

إن عادة أسر النساء في الحروب التي تنشأ بين القبائل عادة قديمة حيث تستولي القبيلة التي انتصرت في الحرب على أموال القبيلة المنهزمة ونسائها وفتيانها هذا وأن الأعراف القبلية تمكن الرجال من أن يتزوجوا من السبايا. وإذا كان الزواج بالأسر أمرا مألوفا في العصور القديمة نظرا لكثرة الغزوات والحروب بين القبائل فإن آثاره بقيت حتى الوقت الحاضر كحمل العروس والانطلاق بها أثناء حفلة العرس وكما هو الحال بالنسبة لبعض القبائل الهندية حيث يعمد العريس إلى عملية اختطاف العروس بينما يمثل أقاربها دور المنقذ تمثيلا على أساس أن هذا يعتبر من شعائر الزواج. إلا أن هذه العملية كانت تتم برغبة من العروس وبرضاها لأن كل إجراءات الزواج المسبقة تكون قد تمت ولكن الزواج من السبايا كان معروفا في التاريخ القديم وفي الجاهلية وفي جزيرة العرب(25) حتى وقت قريب فقد كانت مكة سوقا للرقيق منذ عهد سحيق وكان الرقيق يؤتى بهم من الهند وجزر الهند الشرقية واليمن

---

25) «كان العرب في العصر الجاهلي يلجأون إلى زواج الأسر لكراهيتهم للزواج من ذوي القربى خشية أن ينتجوا نسلا ضعيفا» راجع علي ابراهيم مذكور في المرجع السابق لصوفي حسن أبو طالب ص 41 هامش 3. وكان أهل ماليزيا «يسلبون زوجاتهم سلبا لكنهم كانوا يعودون بعدئذ فيجعلون هذه السرقة مشروعة بأن يدفعوا لأسرة الزوجة مبلغا من المال كذلك عند بعض أهالي غانة الجديدة كان الرجل يخطف الفتاة وبينما هما في مخبئهما، يرسل أصدقاءه ليساوموا أباها في ثمنها» ول ديورانت المرجع السابق ص 75.

وأفريقيا وآسيا الصغرى بالإضافة إلى رقيق مكة أنفسهم فقد كان السبي غرضا رئيسيا من أغراض الغزوات القبائلية حيث تنتزع الفتاة من أهلها كرها فتسمى بالنزيعة حيث تعتبر ملكا لمن انتزعها من أهلها وأسرها ويحق له حينئذ أن يبيعها كالرقيق أو يتزوجها أو يزوجها من غيره.

وكان قانون مانو الهندي يعتبر الزواج بالأسر أحد أنواع الزواج الشرعي كما كان هذا الزواج شائعا عند الأشوريين وكانت المرأة السبي تدعى (أسيرتو) أي أسيرة كما كان معروفا عند البابليين وكانت الجارية تدعى (أماتو)(26) أي أمة إلا أن الأمة في القانون البابلي لا ترقى إلى مرتبة الزوجة الحرة بل هي جارية تختارها الزوجة العاقر لزوجها من أجل إنجاب الولد وهذا ما فعلته سارة بإبراهيم جريا على عادة البابليين فقدمت له أمة مصرية هي هاجر التي رزقت بإسماعيل(27) ويجب على الأمة أن تطيع زوجة سيدها فإذا تمردت عليها أو عصتها فإنها كانت تتعرض للعقاب. ومع ذلك فإن زواج الأسر في آشور وبابل أقرب إلى التسري وما ملكت اليمين ولم يكن يطبق إلا استثناء وفي حالة عقم الزوجة على الخصوص إذ تبقى القاعدة العامة في بلاد الرافدين هي الزواج بواحدة.

---

26) كان هناك نوع آخر من الاماء عند البابليين يدعى (شجيتم) أي شجية لأن الأسر كان يرافقه الحزن والألم بسبب فراق الأهل والديار وفقد الأحباب وكانت بعض القبائل تمهل الأسيرة مدة شهر من الزمان لتندب فيها حظها وبعد انتهاء هذه المدة يحق لآسرها أن يتزوجها.

27) سفر التكوين : 16، 2 ـ 3.

وترجع الجذور التاريخية لزواج الاختطاف إلى أن كثيرا من القبائل القديمة أخذت بنظام الزواج الخارجي Exogamie أي أنها قضت على أبنائها بأن يتزوجوا فتيات من خارج القبيلة على أساس أن أفراد القبيلة إخوة فيما بينهم وكان هذا شعورا راسخا لديهم ومن هنا كانت بداية نشوء فكرة المحارم، فتحتم على رجال القبيلة أن يبحثوا لهم عن زوجات خارج قبيلتهم. ولعل خطف فتاة من قبيلة أخرى اعتبر علامة من علامات الرجولة ونضوجها أو لعل التصاهر بين القبائل المختلفة يقلل من ويلات الحروب ويخلق نوعا من التحالف فيما بينها(28). ثم تغيرت الأسباب والتبريرات إذ أن تواجد الفتيات المستمر أمام فتيان القبيلة يقلل من قيمتهن في نظرهم بينما يبقى السحر قادما من بعيد. ولا يزال الزواج الخارجي محبذا في العصر الحديث لأنه يخلق نسلا قويا كما يقولون وقد حبذه العرب وأخذ به الرومان وأكثر الشعوب القديمة.

ولكن بعض الجماعات القديمة لم تكن تحبذ الزواج الخارجي ولا تكترث بفكرة المحارم وعلى العكس من ذلك فإنها كانت تشجع أبناءها بل تلزمهم بالزواج الداخلي Endogamie أي الزواج من نساء القبيلة حتى إذا جمعتهم رابطة الدم أو القربى وحتى إذا كانوا إخوة حقيقيين وهذا ماأجازه الفراعنة والبطالسة والإنكا. وبرغم أن الزواج الداخلي لم يكن شائعا شيوع الزواج الخارجي إلا أن آثاره لا تزال باقية

28) ول ديورانت المرجع السابق ص 73.

لدى كثير من العوائل التي تفضل زواج أبنائها من قريباتهم لأسباب اجتماعية أو أد بية أو اقتصاد ية.

وربما تأصلت عادة خطف النساء في العهود الفطرية بسبب شيوع وأد البنات الذي قلل عدد النساء كما أسلفنا ونتج عن ذلك نظام تعدد الأزواج بسبب ندرة النساء فاتجه الرجال إلى الغزو بغية خطف النساء من خارج القبيلة لعدم كفا ية النساء داخلها و بمرور الزمان أصبحت عادة الخطف هذه متأصلة بالنفوس بحيث لم يعد رجال الجماعة الواحدة يتزوجون من نسائها بل حرم عليهم ذلك وأصبح يعتبر عارا.

وقد بقيت آثار الاختطاف قائمة حتى عصور متأخرة بل حتى العصر الحد يث في بعض القبائل ولكنه أصبح صوريا أو رمزيا أحيانا إذا كان جزء من مراسيم الزواج وتقاليده كخطف العروس في حفلة الزفاف والهرب بها أو حملها بين يدي العريس مما هو شائع حاليا ولكنه قد يكون وسيلة للضغط على أهل الفتاة لقبول الرجل الخاطف كزوج لا بنتهم وكل ذلك يتم بموافقة الفتاة دون علم أ بيها أو أهلها.

9) الزواج بالميراث أو الخلافة على الأرامل :

وفقا للزواج بالشراء الذي كان متبعا لدى كثير من الأمم والقبائل فإن الزوجة كانت تعتبر متاعا من أمتعة الرجل وأمواله ولذلك فإن الإرث يرد عليها مثلما يرد على باقي ممتلكاته. وهذا يعني أن الإ بن يرث زوجة أ بيه ويتصل بها دون أن يدفع مهرا لأن مهرها ورثه عن أ بيه وكذلك فإن الأخ يرث أرملة أخيه. فإن لم يكن للمتوفى أخ أو ا بن فإن أقرب الرجال انتسا با إليه يرث أرملته و يماشرها معاشرة الأزواج.

والغرض من هذا النظام تحقيق هدفين الاول ، الحفاظ على ثروة المتوفى ومنها نساؤه وعدم التفريط بها لأنه دفع ثمن شراء المرأة عند الزواج منها. والثاني ، إنجاب أولاد يخلدون ذكر المتوفى ونسبه و يرثون أمواله و يقومون بمراسيم عبادة الأجداد التي كانت متبعة لدى كثير من الشعوب القديمة كأثر للسلطة الأ بوية التي حولت احترام رب الأسرة إلى تقديس في حياته وعبادة بعد مماته. فالأولاد الذين يولدون عن طريق هذه المعاشرة بعد وفاته إنما يعتبرون أولاده رسميا كما تعارف القوم.

ولعل في الزواج بالميراث أثرا من آثار الزواج الأخوي أي اشتراك الاخوة بزوجة واحدة أو نظام زواج المشاركة الجمعي حيث كانت جماعة من الاخوة تشترك بالاقتران بجماعة من الأخوات دون أن يختص كل واحد منهم بواحدة.

و برغم قدم العهد فإن الزواج الأخوي ترك بلا شك آثارا عميقة في نظم الزواج التي اتبعتها الشعوب المختلفة منها إلزام الأخ الأكبر أو الأخ الأصغر أحيانا بالزواج من أرملة أخيهم المتوفى ثم أصبح هذا الإلزام مجرد تحبيذ أو استحسان في عرف بعض الشعوب ثم أصبح جوازيا لدى شعوب أخرى ومنها الزواج من أخت الزوجة المتوفاة. ولا تزال هذه العادات متبعة لدى كثير من العوائل.

وتختلف التقاليد بالنسبة للحرية الممنوحة للأرملة فكانت بعض القبائل تمنحها حرية الاختيار في الخضوع أو عدم الخضوع لتقليد الزواج بالميراث بينما كانت معظم القبائل القديمة تلزمها بالبقاء مع أهل زوجها واختيار من تعاشره منهم مع تحديد الأقارب الذين لهم الحق في

معاشرة الأرملة وعلى أي لا تجوز خلافة الإبن على أمه الأرملة وتجوز هذه الخلافة أو الزواج بالميراث على زوجة أبيه. وكذلك فإن الخلافة لا تجوز على المرأة المسنة التي لم تعد قادرة على الحمل لأن الغرض من هذا التقليد هو الاستمرار في إنجاب الذرية للزوج المتوفى وهنا تظهر آثار نظام عبادة الأجداد في الزواج بالميراث لكي لا يحرم الزوج بعد وفاته من ذرية تقوم بشعائر هذه العبادة القديمة فإن أخاه ينجب من أرملته أولادا يقومون بتأدية هذه الشعائر والجدير بالذكر أن المجتمع القبلي لا يعتبر الزواج بالميراث زواجا بالمعنى الصحيح بل هو استمرار للزواج الأول. والأرملة تبقى زوجة للمتوفى لأنه هو الذي دفع المهر والأولاد ينتسبون لزوجها المتوفى. فإذا لم تترك الأرملة أولادا من زوجها المتوفى فإن أولادها من قريبه أو أخيه هم الذين يرثون أموال المتوفى باعتبارهم أولاده.

وبرغم أن العرب لم يمارسوا عبادة الأجداد فإن الزواج بالميراث كان شائعا عندهم في الجاهلية وكان حقا للورثة لاعتبارات اقتصادية على أساس أن الأرملة جزء من أموال المتوفى يمكن الانتفاع بها وهي غنيمة يجب الاحتفاظ بها داخل العشيرة أو الأسرة. ولوارث المتوفى أن ينقلها إلى داره ويستبقيها لنفسه ثم يزوجها ويذهب بمهرها (29).

وتحقيقا لإنجاب الذرية فقد أخذ اليهود في العهد القبلي بنظام الخلافة على الأرامل فإذا توفي الرجل دون أن يكون له من صلبه ولد

29) يقول الطبري «ان الرجل في الجاهلية كان يموت أبوه أو أخوه أو ابنه فإذا مات وترك امرأة فإن سبق وارث الميت فالقى عليها ثوبه فهو أحق بنفسها».

فإنهم كانوا يلزمون أخاه أو أباه أو أقرب أقاربه بالزواج من أرملته وينسب الولد الأول إذ ذاك إلى المتوفى كما جاء في سفر التكوين(30).

واستمرت الخلافة على الأرامل حتى ظهور الإسلام الذي ألغى هذا النظام ووقف منه الموقف التالي :

1 ـ إن الإسلام حرم الزواج بالميراث بمفهومه القديم فالمرأة ليست بضاعة حتى تنتقل بالإرث فهذا النظام مناف للقيم الإنسانية التي جاء بها الإسلام حيث رفع من منزلة المرأة وحافظ على حريتها وكرامتها بالإضافة إلى أن الزواج في الإسلام لا يمكن أن يتم بمهر المتوفى بل لا بد من دفع الصداق لصحة الزواج الجديد مع توافر الشروط الأخرى.

2 ـ إن الإسلام حرم بتاتا الزواج من زوجة الأب المتوفى، قال تعالى : «ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم من النساء إلا ما قد سلف إنه كان فاحشة ومقتا وساء سبيلا»(31).

3 ـ وقد أجاز الإسلام زواج الأخ من زوجة أخيه المتوفى برضاها وبدون إكراه، قال تعالى : «ياأيها الذين آمنوا لا يحل لكم أن ترثوا النساء كرها ولا تعضلوهن لتذهبوا ببعض ما آتيتموهن إلا أن يأتين بفاحشة

---

30) انظر سفر التكوين 38، 8 ـ 11 ويقول بعض الباحثين إلى أن الزواج بالميراث يعتبر من آثار التضامن العائلي، ولم يعد هذا الالزام قائما عند اليهود فيما بعد حيث أن سفر التثنية (25، 5 ـ 10) لا يلزم الأخ بالزواج من أرملة أخيه المتوفى إلا إذا كانا يعيشان في بيت واحد بصفة مشتركة.

31) سورة النساء الآية 22.

مبينة وعاشروهن بالمعروف فإن كرهتموهن فعسى أن تكرهوا شيئا ويجعل الله فيه خيرا كثيرا» (32).

كما يجيز الإسلام زواج الرجل من أخت زوجته المتوفاة. وكثيرا ما تقضي الظروف العائلية والاقتصادية حاليا بزواج الرجل من زوجة أخيه المتوفى أو أخت زوجته المتوفاة سواء من أجل رعاية الأطفال أو الحفاظ على الثروة أو لأسباب أخرى رغم ما في ذلك من حرج ولا تعارض في هذا الزواج مع الإسلام.

ولا تزال هذه العادة تمارس في مصر وأقطار أخرى ويعبر عنها بطريقة (الستيرة) أو (السترة) على زوجة المتوفى من قبل أخيه أو أحد أقربائه وعلى أملاكه خصوصا إذا كانت الزوجة صغيرة وليس لديها أولاد كبار يرعون إرث والدهم.

10) زواج الاغتراب أو زواج المغترب :

قد يكون للرجل عدة بنات أو بنت واحدة دون أن يكون له ولد يخلد اسمه ويقوم بشعائر عبادة الأجداد من بعده فيلجأ إلى أحد الفتيان يسكنه في بيته ويعامله كما لو كان ابنه حقيقة ثم يزوجه من ابنته. ويكون الفتى في الغالب غريبا هجر عشيرته وأهله أو فقيرا يحتاج إلى العون ولذلك سمي هذا الزواج بزواج الاغتراب أو زواج

---

32) سورة النساء الآية 19. والعضل في الآية الكريمة هو حبس المرأة ومنعها من الزواج وقد نزلت الآية المذكورة عندما جاءت امرأة إلى النبي (صلعم) وقالت له «إن زوجي توفي فورث ابنه نكاحي وقد اضرني وطول علي فلا هو ينفق علي ولا هو يخلي سبيلي» فجاء أمر الله بها عز وجل ونزلت الآية. ويفهم من ذلك أن الزواج بالميراث كان تقليدا إلزاميا في الجاهلية.

المغترب لأن الزوج أمكن تبنيه في أسرة الزوجة بحيث أدخل عليها وصار واحدا من أفرادها. ويبدو أن زواج الاغتراب قريب من زواج المؤاجرة وهو نوع من أنواع الزواج الخارجي أملته ظروف خاصة بالاغتراب من جهة والحرمان من الولد من جهة أخرى(33).

11) تعدد الزوجات والتسري :

ترجع جذور نظام تعدد الزوجات (34) إلى أواخر العهد الزراعي المغرق في القدم بعد انحسار الأسرة الأمية وميلاد الأسرة الأبوية ونشوء الميل الجديد لدى الإنسان البدائي إلى الاستقرار في الأرض وفلاحتها وتملك منتوجاتها حيث ولدت الحاجة إلى النسل وكثرة الأولاد لاستخدامهم في الزراعة كوسائل للإنتاج فكان تعدد الزوجات يستجيب لمتطلبات هذه المرحلة المتطورة واستمر هذا النظام قائما فيما بعد في عصر المدنية ودخول التاريخ وبقيت تطبيقاته قائمة في العصر الحديث بل حتى وقتنا الحاضر برغم تبدل الظروف وتنوع الدوافع.

وكان تعدد الزوجات يمارس في القديم لأسباب مختلفة منها إنجاب ذرية كثيرة العدد تطلبتها الحياة في المجتمع القبلي فكثرة الأبناء تساعد على بسط النفوذ ومنعة الرجل وعزته وضمان استمرار

---

33) سمي هذا الزواج Errebu وهي كلمة أشورية تعني (ادخل) لأن الزواج غريب ادخل على أسرة زوجته واندمج فيها. وهناك علاقة بين الكلمة الاشورية والأصل العربي (غريب أو اغتراب) الرجل بمعنى نزح عن وطنه أو تزوج في غير قومه أو أقاربه.

34) يسمى تعدد الزوجات Polygamie كما يدعى زواج الرجل بواحدة أو زواج المرأة برجل واحد Monogamie

عبادته بعد وفاته. كما قد يكون السبب سياسيا يستهدف توطيد العلاقات بين الزوج والعشائر أو العوائل التي تنتمي إليها زوجاته. وكذلك ففي العهد الزراعي لعبت المرأة دورا هاما في ممارسة العمل الزراعي ولا تزال تلعب هذا الدور في الريف ولذلك فقد كان تعدد الزوجات مفيدا اقتصاديا للزوج لأنه يستتبع زيادة الإنتاج وتوطيد الصلات الطيبة بالناس والشهرة. وكذلك فإن غياب المرأة أحيانا لزيارة عشيرتها وكذلك وقف العلاقات الجنسية خلال فترة الحمل والرضاعة حتى فطم الطفل - لدى بعض القبائل - كانت تدفع الرجل الميسور إلى اتخاذ زوجة أو زوجات إضافية. أضف إلى ذلك أن الخلافة على الأرامل أو الزواج بالميراث الذي تحدثنا عنه سابقا تجعل الرجل يواجه حالة التعدد هذه رغم أن الأرملة لا تعتبر عرفا زوجة لخليفة زوجها المتوفى بل تبقى زوجة للمتوفى نفسه ولكنها سوف تمارس بالفعل واجبات الزوجية مع خليفته وقدساعدت فى ممارسة تعددالزوجات لدى بعض الجماعات القديمة الحروب والغزوات التي كانت تنشب باستمرار بين القبائل وقتل الرجال وسبي النساء مما كان يؤدي إلى قلة عدد الرجال وكثرة عدد النساء وتوافرهن. كما أن الرجال في العهود الفطرية كانوا أكثر عرضة للمخاطر إذ هم الذين يقومون بأخذ الثأر وتوفير القوت والصيد الذي كان يعرضهم لمصارعة الحيوان فزاد الموت في الرجال واطردت الزيادة في عدد النساء وكل هذا جعل المرأة إما أن تختار العزوبة العقيمة أو أن تقبل بتعدد الزوجات. وكانت الشعوب القديمة تزدري المرأة العانس مثلما تزدري المرأة العاقر. ومن أسبابه أيضا أن الرجال يميلون إلى التنوع وكما كان زنوج أنجولا يقولون أنهم لم يكن في وسعهم أن يأكلوا دائما طعاما

واحدا. ومن أسبابه في المجتمع البدائي أن الرجال يحبون أن تكون زوجاتهم في سن الشباب بينما تكتهل المرأة بسرعة «بل أن النساء أنفسهن كن أحيانا يحبذن تعدد الزوجات حتى يباعدن بين فترات الولادة دون أن ينقص عند الرجل شهوته وحبه للنسل. وأحيانا ترى الزوجة وقد اجهضها عبء العمل تشجع زوجها على الزواج من امرأة ثانية حتى تقاسمها مشقة العمل وتنسل للأسرة أطفالا يزيدون من إنتاجها وثرائها» (35). ولا شك أن الرجل البدائي كان ينتفع بزوجاته وأبنائه انتفاعه برأس المال لأنهم يشكلون له كسبا اقتصاديا فكلما ازداد عددهم ازداد هو مالا وثراء .

وقد ظل نظام تعدد الزوجات قائما يمارس لدى الشعوب القديمة حيث مارسه الإغريق والرومان والجرمان كما كان معمولا به في مصر القديمة وفي الهند أما في العراق القديم فكانت القاعدة في بابل مثلا الزواج بواحدة مع إمكانية الزواج بأخرى عندما تقضي بعض الظروف بذلك كالعقم. وقد اباحت التوراة تعدد الزوجات دون أن تحدد العدد إلا أن التلمود قيده بالقدرة على الإنفاق والإعالة. وكان تعدد الزوجات هو النظام السائد عند بني اسرائيل دون أن يضعوا حدا أقصى لعدد الزوجات بالإضافة إلى التسري أي ما تملك اليمين من الجواري والإماء، ثم انتشر إلى جانبه نظام الزواج الفردي أي الزواج بواحدة. ولم تنص أسفار اليهود أبدا على تحريم تعدد الزوجات ولم يصدر مثل هذا التحريم. وتذكر لنا الأسفار التاريخية(36) أن داود كان متزوجا من عدة زوجات إضافة لما

---

35) ول ديورانت المرجع السابق ص 71.

36) سفر صموئيل 1 : 25، 43 ـ 44 و 2 : 51، 3 ـ 16.

كان لد يه من جواري وأن سليمان(37) كان متزوجا من سبعمائة امرأة من الأميرات وثلثمائة سرية أو محظية. وكان يسود مبدأ المساواة بين الزوجات الشرعيات وأولادهن دون تفضيل لواحدة على أخرى خلافا للجواري وأولادهن فلا يتساوون مع أولاد الحرة إلا في حالة عقم الزوجة الشرعية فتهدي لزوجها أمة تنجب له أولادا يعتبرون شرعيين.

ولم يكن الحال مخالفا لهذا عند عرب الجاهلية إذ يذكر ابن جرير عن عائشة ، «أن الرجل من قريش كان يتزوج العشرة من النساء والأكثر والأقل فإذا صار معدما مال على مال يتيمه الذي في حجره فأنفقه أو تزوج به فنهوا عن ذلك» (38). ويروى أن غيلان الثقفي كانت له عند إسلامه عشر زوجات. وكان عدد الزوجات يصل لدى بعض القبائل لشعوب أخرى أربعين امرأة أو سبعين(39).

وكان عدد الزوجات لدى الجماعات القديمة يتوقف على مكانة الرجل ومركزه الاجتماعي فقد يتزوج عشرة أو عشرين أو ستين ولدى بعض القبائل في الأمازون كان الملك يعتبر جميع نساء القبيلة زوجات له ويقال أن هذه العادة لا تزال قائمة هناك(40). وكان هذا التعدد مباحا في العالم المسيحي في القرون الوسطى كما أن اليهود كانوا يمارسونه في أوربا ولا يزالون يمارسونه في البلدان الإسلامية.

---

37) سفر الملوك 1 : 11، 1 ـ 3.

38) انظر علال الفاسي : النقد الذاتي ط. 4 الرباط 1979 ص 289.

39) راجع محمود سلام زناتي المرجع السابق ص 78 هامش 1

40) وهذا ما يذكره بعض الرحالة. راجع محمد محمود جمعة المرجع السابق ص 69.

ولم يكن للزوجة في القديم حق الاعتراض على قرار زوجها بالزواج من امرأة أخرى إضافة إليها. وبمرور الزمان أصبح بإمكان المرأة أو وليها أن يشترط عند إبرام عقد الزواج على زوجها بأن لا يتزوج من امرأة أخرى. وكثيرا ما كانت تضع الأسر الراقية مثل هذا الشرط في بابل ومصر وتمنع على الزوج الاقتراب حتى من الإماء والجواري. وعرف مثل هذا الاشتراط في جزيرة العرب.

ولا يمكن القول بأن نظام تعدد الزوجات كان شائعا وعاما لدى كل الطبقات وإلا لكان عدد النساء أضعاف عدد الرجال كي يصبح تطبيقه ممكنا وهذا مجاف للواقع، بل كان يمارسه الأثرياء والرؤساء لأنه مرتبط بتوافر المال والقدرة على الإنفاق. أما سواد الناس في المجتمع البدائي فلم يكن بإمكانهم توفير المهر الكافي ووسائل العيش اللازمة للاحتفاظ بعدة زوجات بالإضافة إلى أن غيرة النساء قد تحول دون موافقتهن. فالفقير كان يتزوج من امرأة واحدة «لكنه كان ينظر إلى ذلك نظرته إلى وصمة العار، وينتظر اليوم الذي يعلو فيه إلى المنزلة العالية التي ينزلها صاحب الزوجات الكثيرات في أعين الناس» (41). إذ يبقى طموح الإنسان في الاغتناء ليس له حدود.

---

41) ول ديورانت م. س صفحة 71 ويضيف : «وقد كان لتعدد الزوجات فضل في تحسين النسل أعظم من فضل الزواج من واحدة الذي نأخذ به اليوم لأنه بينما ترى أقدر الرجال وأحكمهم في العصر الحديث هم الذين يتأخر بهم الزواج عن سواهم وهم الذين لاينسلون إلا أقل عدد من الأبناء ترى العكس في تعدد الزوجات الذي يتيح لاقدر الرجال أن يظفروا على الأرجح بخير النساء وأن ينسلوا أكثر الأبناء».

ويعتبر تعدد الزوجات أكثر أنظمة الزواج شيوعا عبر التاريخ إلى جانب الزواج الانفرادي سواء في الشعوب القبلية أو المتحضرة وطال بقاؤه حتى عصرنا الحاضر حيث بدأ بالزوال في الشرق بتظافر عوامل مختلفة منها الاستقرار الذي ولدته الحياة الزراعية وتقليل المخاطر على الرجال مما قارب بين عدد الجنسين فجعل التعدد ميزة مكشوفة للطبقة الغنية وحدها ثم أن تراكم الثروة بيد الرجل الغني كرهت له أن يبعثرها بين أبنائه الكثيرين من زوجاته المتعددات فنشأت فكرة الزوجة المفضلة أو الرئيسية لكي يقتسم أبناؤها وحدهم إرث والدهم أما الأخريات فأصبحن محظيات من المرتبة الثانية ثم صارت الزوجة المفضلة هي الزوجة الواحدة والأخريات صرن خليلات من وراء الحجاب أو أمكن تطليقهن. وقد لعبت أوربا المسيحية التي جعلت الزواج بواحدة قانونا لها دورا في هذا المجال. ويذهب وول ديورانت إلى القول بأن «نظام الزواج بواحدة ـ شأنه شأن الكتابة ونظام الدولة ـ نظام صناعي نشأ والمدنية في وسطى مراحلها، وليس هو بالنظام الطبيعي الذي يتصل بالمدنية في أصول نشأتها»(42).

الإسلام وتعدد الزوجات :

أما الإسلام وهو دين كل زمان ومكان منذ نيف وأربعة عشر قرنا فقد وقف من تعدد الزوجات موقفا إصلاحيا وإنسانيا متطورا. ذلك أنه لم يهمل الواقع المادي والاجتماعي الذي كان قائما في الجاهلية عند العرب ولدى أكثر الشعوب آنذاك حيث كان تعدد الزوجات شائعا وبدون حدود

---

42) المرجع السابق ص 73.

كما لم يغض الطرف عن ضرورة التغيير ولذلك فإنه أباحه من جهة بشرط ألا يتجاوز عدد الزوجات أربعة ولم يحبذه على إطلاقه من جهة أخرى فقيده بالعدل بين الزوجات مما يجعل تحقيقه دون ظلم أمرا صعبا يقرب من الاستحالة في الظروف المعاصرة وهذا ما دفع بعض المفكرين إلى القول بضرورة منعه منعا باتا في العصر الحاضر نظرا لإساءة استعماله(43).

وقد اباح الإسلام تعدد الزوجات في قوله تعالى : «وإن خفتم ألا تقسطوا في اليتامى فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع. فإن خفتم ألا تعدلوا فواحدة أو ما ملكت أيمانكم ذلك أدنى ألا تعولوا» (44). وتفسير هذه الآية أن الزواج من اليتيمة التي تمتلك أموالا والتي هي تحت نظر ورعاية من ينوي الزواج بها ربما سوف يشكل ظلما لها واغتصابا لأموالها وطمعا فيها فلا يجب الزواج منها إذا خيف عدم القسط وذلك دفعا للحيف المحتمل وإنما يمكن الزواج من الأخريات (45). على ألا يتجاوزن أربعة وعلى شرط العدل في أمرهن فإن خيف الظلم فيجب الاقتصار على واحدة أو ما ملكت اليمين. والتحقق من كل هذا أمر متروك لأخلاق المسلم ووجدانه فهو الرقيب على ضميره وهذا هو شأن الشرائع السماوية بصفة عامة. ترى ألا يمكن للدولة نفسها أن تراقب ذلك في الوقت الحاضر دفعا للظلم ؟

---

43) من هذا الرأي الأستاذ علال الفاسي ، المرجع السابق ص 291.

44) سورة النساء الآية 3 وقد أمر الرسول عندئذ بتطليق ما زاد على الأربع واختص هو بعدم التطليق، راجع علال الفاسي م.س صفحة 289.

45) روي هذا التفسير عن عائشة كما روي عن ابن عباس قوله «قصر الرجال على أربع من أجل أموال اليتامى» انظر علال الفاسي، المرجع السابق ص 289 وما بعدها.

ولكن الإسلام لم يكتف باشتراط العدل بين الزوجات بل انه استصعب التيقن منه. وذلك في قوله تعالى : «ولن تستطيعوا أن تعدلوا بين النساء ولو حرصتم فلا تميلوا كل الميل فتذروها كالمعلقة وإن تصلحوا وتتقوا فإن الله كان غفورا رحيما» (46).

وحيث أن العدل شرط لصحة التعدد وحيث أن إقامته شبه مستحيلة فإن تعدد الزوجات بالذات ينبغي أن يكون بعيد الوقوع.

ثم أن الإسلام الذي شرع الزواج واعتبره ميثاقا غليظا جعل بين الزوجين مودة ورحمة قال تعالى : «ومن آياته أن خلق لكم من أنفسكم أزواجا لتسكنوا إليها وجعل بينكم مودة ورحمة إن في ذلك لآيات لقوم يتفكرون»(47). وقال تعالى : هن لباس لكم وأنتم لباس لهن»(48) أي تسكنون إليهن ويسكن إليكم وتسود المودة والرحمة بينكم في جو عائلي بهيج ولا شك أن تعدد الزوجات قد يصطدم مع توفير هذا الجو الإنساني الذي شرع الزواج في الإسلام لبلوغه.

ومع ذلك فإن أحدا من الفقهاء المسلمين لم يقل بأن الإسلام منع تعدد الزوجات. فمثل هذا المنع لم يرد فيه نص أو حديث أو تقضي به سنة. ولعل في إباحته حكمة. وربما اتخذ الإسلام هنا موقفا يختلف عن موقفه من الرق. فالرق الذي كان سائدا منذ فجر التاريخ عند كل الشعوب القديمة واستمر حتى العصور الحديثة أراد الإسلام إلغاءه تدريجيا

---

46) سورة النساء الآية 129.

47) سورة الروم الآية 21.

48) سورة البقرة الآية 187.

ومهد لهذا الهدف فلم يشأ أن يلغيه دفعة واحدة في زمن الرسول (صلعم) لكي لا يحدث إرباكا في الحياة الاقتصادية للناس الذين تعارفوا عليه منذ القدم وأصبح عمادا من اعمدة حياتهم المالية. وإنما أراد الإسلام الغاء الرق لأنه إعدام لحرية الإنسان أما تعدد الزوجات فهو مزاولة لهذه الحرية وحفاظ عليها سواء بالنسبة للرجل الذي يقرر الزواج من امرأة أخرى أو المرأة التي تقبل مختارة الزواج منه. على أن هذه الحرية لا يمكن أن تمارس شرعا إلا باحترام مبادىء العدل الإسلامي.

ولحكمة سامية أراد الإسلام الإبقاء عليه بعد تحديده وتبيان شروطه فالزوجة العاقر ربما تفضل بملء إرادتها ألا يطلقها زوجها بل يتزوج من أخرى ويبقيها في داره بدلا من الضياع والتشتت. والزوجة المقعدة أو المريضة التي لا يمكنها ممارسة الواجبات الزوجية قد يكون خيرا لها أن تبقى في عصمة زوجها ورعايته مع تمكينه من الزواج بامرأة أخرى. ويرى البعض أن الإسلام أبقى هذا النظام لسد النقص الحاصل في عدد المسلمين بسبب الفتوحات الإسلامية التي ذهبت بأزواج الكثيرات مما أدى إلى اختلال التوازن بين عدد المسلمات والمسلمين ومثل هذا الأمر قد يحصل في كل حين إذ الحروب لم تنقطع على وجه الأرض. كما يذهب البعض إلى أن التكاثر مطلوب في الإسلام لتقوية المسلمين أمام المشركين وقد جاء في الحديث الشريف «تناكحوا تناسلوا تكثروا فإني مباه بكم الأمم يوم القيامة». وقد حث الإسلام على الزواج ورغبت السنة فيه أشد الترغيب من أجل إكثار الأمة قال تعالى : «وانكحوا الأيامى منكم والصالحين من عبادكم وإمائكم إن يكونوا فقراء يغنهم الله

من فضله والله واسع عليم» (49). كما يرى بعض الشراح أن إباحة ما فوق الواحدة مراعى فيها الطبيعة الإنسانية وحاجتها التي دلت التجربة على أنها في كثير من الأحيان لا تكتفي بامرأة واحدة(50). غير أن هذه المصلحة مشروطة بتحقيق العدل وعدم الجور وعدم تعدي حدود الله.

وعلى أي حال فإن تعدد الزوجات لا يطبق حاليا إلا نادرا في المدن الإسلامية وقليلا في الأرياف بينما تطبق ممارسات التعدد هذه وبصورة غير مشروعة وبلا حدود في البلدان الأوربية والمتطورة صناعيا في العصر الحاضر مما يعتبر من آثار تعدد الزوجات الذي كان يمارس في العصور القديمة.

التسـري (51) :

وهو نظام ناشيء عن الرق فكما يستطيع المالك أن يتصرف بجاريته ببيعها أو رهنها فإنه يستطيع أن يتصل بها فإن ولدت له أولادا فإنهم ينتسبون إلى أمهم مالم يعترف بهم أبوهم أو يدخلهم في أسرته عن طريق التبني.

وكانت الشعوب القديمة تمارس بالإضافة الى تعدد الزوجات نظام الإماء وما ملكت اليمين حيث كان الموسرون يتخذون إلى جانب زوجاتهم محظيات وسراري أو خليلات. ويحدثنا التاريخ القديم عن ممارسة هذا النظام لدى الشعوب القديمة لأن زيادة النسل التي كانت

---

49) سورة النور، الآية 32.

50) محمد الخضري «تاريخ التشريع الإسلامي ط. 7. القاهرة 1960 ص. 75.

51) تدعى حالة الرجل والمرأة اللذين يعيشان كزوجين دون أن يتزوجا. Concubinage
ويدعى الشخص الذي يعيش هذه الحالة : - Concubin

الغرض من الزواج وتعدد الزوجات أحيانا كانت تصطدم في كثير من الأحيان بعقم النساء وكثيرا ما كانت المرأة العاقر تفضل برضاها أن يدخل زوجها بجاريتها للإنجاب بدلا من أن يتزوج من امرأة أخرى وهكذا تبقى محافظة على مقام الزوجية ومركزها الأول في بيت زوجها بالإضافة إلى أن النفقة على الجواري والمحظيات والإماء أقل من النفقة على الزوجات عند تعددهن تلك النفقة التي لم يكن يستطيع تحملها سوى الموسرين. وكان نظام الإماء معروفا عند العبريين والبابليين والآشوريين ونظمه قانون حمورابي الذي أخذ بالزواج الانفرادي كقاعدة عامة وأجاز للمرأة أن تهدي زوجها أمة لإنجاب الأولاد ولا يحق لهذه الأمة أن تساوي نفسها مع سيدتها(52) وفي هذه الحالة تحتاط الزوجة العاقر من أن يتزوج زوجها امرأة أخرى من مرتبة الأسيرات يطلق عليها (شجيتم) أي شجية حيث يتعذر عليه الزواج من الشجية ما دامت زوجته قد اهدته أمة إذ لا تسمح له المادة 144 من شريعة حمورابي بذلك. بينما تسمح له المادة 145 بالزواج من الشجية إذا لم تكن زوجته قد اعطته أمة وفي هذه الحالة يجب على الشجية ألا تساوي نفسها بزوجته الأولى التي هي من طبقة اجتماعية أعلى.

الرباط د. علي سلمان العبيدي

---

52) تنص المادة 146 من شريعة حمو رابي على أن الأمة إذا أنجبت أطفالا وأرادت أن تساوي نفسها مع سيدتها فلا تستطيع سيدتها بيعها ولكن لها أن تضع عليها علامة العبودية وتعدها من الاماء. فإذا لم تنجب الامة أطفالا فيحق لسيدتها بيعها بالمال وفقا للمادة 147 من شريعة حمو رابي.

شعراء الملحون الدكاليون (*)

محمد الفاسي

إن شعر الملحون ببلادنا ذخيرة أدبية فريدة. فلقد برز المغاربة في هذا الإنتاج وتفوقوا فيه بصورة ممتازة فلذلك كان هذا الشعر ديوان المغرب ويسجل حضارته عبر شعراء الملحون في قصائدهم عن كل العواطف الإنسانية. ووصفوا كل مظاهر حياتنا الإجتماعية في الحواضر والبوادى، وبرعوا في كل فنون الشعر من غزل وملاحم وقصص وهجاء وحكم ووعظ ووصف الطبيعة.

وقد امتازت مدن ونواح من المغرب : بنبوغ شعراء في هذا الفن خلدوا قصائد غاية في الإبداع. ومن هذه النواحى هذا الإقليم الدكالى الذى له في تاريخ بلادنا منزلة خاصة بما شهد من مواقف بطولية في محاربة الإستعمار البرتغالى وبما أنجب من العلماء والأولياء زيادة على ما منحه الله من طبيعة ثرية وشواطىء خلابة. فلا عجب أن يظهر فيه

(*) ألقيت هذه المحاضرة بمدينة الجديدة في شهر أبريل 1982 بمناسبة أسبوع دكالة الثقافي.

من شعراء الملحون أمثال الشيخ أحمد برقية ـ والشيخ المكى ا بن القرشى ممن سأحدتكم عنهم بمناسبة هذا المهرجان الفريد من نوعه والذى ينبغي أن يتخذ قدوة من قبل الأقاليم الأخرى لأنه يتيح فرصة للتعرف على خصائصها الحضارية وعلى تاريخها ومن ثم يعمل على التعريف بها.

وشعر الملحون المغربي ينقسم إلى قسمين. شعر الحواضر ويمتاز بالنوع في عروضه وبالتالى في موسيقاه لأن الملحون شعر وموسيقى ومن هنا تسميته أي من كونه يغنى به وينظم في ألحان موسيقية لا كما يفهمه الكثيرون من اللجن أي الغلط في النحو، وهذا لا معنى له بالنسبة للغة العامية ـ فالملحون شعر ينظم في قواعد عروضية ثابتة ولكن في نفس الوقت يقصد منه أن يؤدى بكيفية موسيقية.

أما القسم الثاني فهو شعر البوادى وميزته أنه ينظم في بحور بسيطة ذات شطرين في كل بيت أو أربعة وهو الرباعى في حين تكون بحور قصائد الحواضر ذات ثلاثة أشطار وأكثر.

وبدكالة يوجد شعراء من الحواضر ومن البادية.

أما شعراء الحواضر فأكثرهم من مدينة أزمور وهي من المراكز الثقافية القديمة ومن عواصم الملحون وقد نبغ من أبنائها في ما بلغنى علمه الشعراء :

ابن أبي شعيب الأزمورى
السيد أحمد بن رقية
السيد موسى أخوه
سيدى محمد بن الحاج المختار بن المطحن

الحاج محمد بن مسعود الحجام
الشيخ المكى ا بن القرشى
الشيخ ادريس بن أ بى شعيب
الشيخ أ بو شعيب فنانة
السيد اسماعيل بن أحمد الشوفانى
الشيخ محمد الشوفانى

ومن هؤلاء الشعراء يعتبر السيد أحمد برقية والشيخ المكى ا بن القرشي والحاج محمد بن مسعود الحجام من فحول شعراء الملحون ومشاهيرهم.

أما مد ينة الجد يدة فقد أنجبت من شعراء الملحون.
الشيخ حمدون بن معاش وولد يه.
الشيخ محمد بن حمدون.
والشيخ محمد بالفتح بن حمدون.
والشيخ محمد بن مشاقة.
والشيخ أحمد بن عيسى الجد يدى.
والشيخ محمد الوعدودي.
أما شعراء البادية في إقليم دكالة الذ ين بلغنى خبرهم فهم:
سيدى أحمد بن البصير الدكالى.
وسيدى قاسم أ بو عسرية البويفى.
والسيد على البويفى الدكالى.
وسيدى أحمد المخنث الفرجي.

والشيخ معاش الفرجى.
والشيخ محمد صقال.
وسيدى العربى الدكالى.

ولا شك أن هواة الملحون في هذه الناحية يعرفون أكثر من هؤلاء الشعراء الثلاثة والعشرين ويعرفون أيضا من أخبارهم الشيء الكثير وعلى كل، فاريد الآن أن أتكلم على كل واحد منهم بما سجلته من أحوالهم عن رواة مختلفين منذ سنين طويلة والمشاهير منهم :

الشيخ أحمد ابن رقية ويقال له برقية ـ كان أيام سيدى محمد بن عبد الرحمن في تلك الحقبة التى نبغ فيها عدد كبير من شعراء الملحون بفضل تشجيع هذا الملك الشاعر حتى سميت أيامه عند أهل الملحون «عصر الصابة د الاشياخ» ـ وبقي الشيخ أحمد برقية إلى أيام مولاي الحسن وتوفى في أوائل أيام مولاى عبد العزيز. وقد رويت أخباره عن الشيخ ادريس الزموري والشيخ الحسن الصحراوى وغيرهما.

وكان ينظم في جل مواضيع الملحون وبالخصوص في التغزل والمديح ومع شهرته وتفوقه لا تذكر له إلا أربع عشرة قصيدة وهي :

1 ـ ياجد الحسنين وحربتها أي اللازمة وبها تعرف القصائد.
اياجد الحسنين ياطه لحماك جيت هارب من ذنبى طالب الفدا يا رسول الله.

بحرها من المبيت رقم (6) أي 9 ـ 16 (عندي في ديوان ابن هاشم ص. 60).

2 ـ الجار وحربتها.

عار الجار على الجار. أجارى ياجارى الجار يرحم جاره. مالك حكمت حكم الجور. وتركتنى مهجور. وبحرها من المشتب رقم (4) عندى في الكناش 31 ص 31).

3 ـ الحراز ـ ولا أعرف عنه شيئا.

4 ـ الخلق أي مولد النبي صلى الله عليه وسلم. ولا أعرف عنه كذلك شيئا وإنما ذكر لي من جملة قصائده.

5 ـ الداعي وهي في الهجاء وحربتها.

قل أوصاف التبداع. واهمل سوق الدعوى وجلبه ياداعى. راكلامك كله مرجوع. وريت لسانك مخدوع ـ وهي في الهجاء وبحرها في المشتب رقم (4) مثال الجار. وليست عندى.

6 ـ الدواح وحربتها.

ليل البارح ياصاح. زارت ولفى مركاحى. الداج نجمه مغرب وشمعنا رحراح زين غزالي موضوح وبحرها من المبيت رقم (42) عندي في مصورات ا بن شقرون ص 26).

7 ـ زهور وحربتها.

اش رامن لا شاف اليوم تاج الأبكار. عن سرير الملك العذرا العانس زهور وهي من المبيت وبحرها المشرقى (15) بالعروبيات (عندى في الكناش المخيط ص. 3).

8 ـ الزهو في كتب التنزيل وحربتها.

الزهو في كتب التنزيل والأسرار إلى موهوبة من الجليل العالى. والفراسة في أهل العقول.

وقد عارض بها قصيدة السى التهامى المدغرى. الزهو في بنات وشبان. وهي في بحرها من المبيت رقم (3) (عندى في ديوان ابن هاشم ص. 73).

9 ـ صل على النبي محمد زين الزين وحربتها.

صل على النبي محمد زين الزين الهاشمي العربى عين الهدى العدنانى. محبوب الغنى الرحمان محمد الزكى طه. والرصى عن آله وعلى جميع الأصحاب (21 ـ 6 ـ 6 ـ 10).

وهي من المبيت وبحرها (57) وليست عندى.

10 ـ على رسول الله التقى وحربتها.

على رسول الله التقى. ضيا ارماقى سيدنا محمد صلوا يا العشاق من المبيت وبحرها المشرقى رقم (15) ـ وليست عندى.

11 ـ العزيفة ولا أعرف عنها شيئا إلا أنها من نوع الملاحم وقد قيل لى قديما أي منذ عشرات السنين أن المعلم أحمد الخراز بالدار البيضاء ودرب ابن جدية زنقة 11 حانوت رقم 8 يحفظها ولم أوفق إلى تحقيق ذلك ولعل أحدا هنا عنده علم ذلك.

12 ـ فطوم وحربتها.

عدابى نواحى نواح كل فطام... من فقد غزالى الطام سيف اللطام شي يلافيني بلالة فطوم... قوت الفطيم.

وهي من المبيت وبحرها رقم (1) ويتركب من خمسة أشطار يطلق عليه لهذا السبب اسم الدربلة. وليست عندى.

13 ـ الشمعة وحربتها.

عيدى لله يا الشمعة مالك، بالبكا اسقام خيالك، كيف تبكي نبكي ولا يفيد البكا انتهاي أخلاص من بكاك.

وهي من نوع مكسور الجناح وبحرها رقمه (3) (كناش 8 ص 6 والنسخ المخطوطة عدد 14) وقد نظمت في هذا البحر سبعون قصيدة لخمسين شاعرا.

14 ـ الوصاية وتسمى قلوا الرفاق وحربتها.

قلوا الرفاق. وتقواوا أهل المنافقة وغابوا أهل الإحسان والتقى. في كثرة الآفاق. مارينا في زمانا صديق.

وهي في المبيت وبحرها رقمه (20) (عندى في ج 3 من ديوان الغرابلي ص 8) وهذا البحر يتركب من خمسة أشطار ويقال له ما في الزين حبيب باسم قصيدة للشيخ الجلالى مثيرد رحمه الله وقد نظم فيه جل فحول الشعراء كالسى التهامى المدغرى وسيدى قدور العلمى والفقيه العميرى والحاج أحمد الكندوز والسلطان مولاي حفيظ وأضرابهم.

وعندى من إنتاج الشيخ أحمد برقية تسع قصائد أي نصف ما بلغنى خبرهِ ولاشك أنه نظم أكثر من ذلك وربما كان منه بقية عند أهل الملحون من أزمور ومن الجديدة.

أما الشيخ الحاج محمد بن مسعود الحجام فقد كان من ألمع شعراء الملحون وكان أيام سيدى محمد بن عبد الرحمن وابنه مولاي الحسن وقد كان قيل لي أنه أدرك مولاي عبد العزيز ولكن الشيخ ادريس الأزموري أكد لي أنه توفي أيام مولاي الحسن - وكانت سجيته منصرفة بالخصوص للتغزل وقد أحصيت له ست عشرة قصيدة عندى كلها باستثناء اثنتين وقبل أن أسرد عليكم أسماء هذه القصائد ومميزاتها أورد قصة وقعت له مع أكبر شعراء عصره السى التهامى المدغرى وهي تدل على براعته وتقدير السى التهامى له إذ يحكى أن السلطان سيدى محمد قدم أزمور وفي معيته السى التهامى (على ما في هذه الرواية من الغلط المشهور من كون السى التهامى عاش إلى أن طلع سيدى محمد على العرش ولا مانع من أن يكون سيدى محمد زار مولاي أبا شعيب وهو خليفة لوالده ومن المعلوم أن السى التهامي كان يلازمه طول أيام خلافته حتى أن والده المولى عبد الرحمن كان يسميه ملذذ المعاصى ويجيب السى التهامى بل (ملذذ المعانى يا مولاي) وعلى كل فالقصة تحكى لنا أن السى التهامى زار شاعرنا هذا ابن مسعود الحجام في محل عمله وطلب منه أن ينظم قصيدة في مدح مولاي أبي شعيب دفين أزمور وأحد كبار أولياء المغرب فقال له السى التهامى لا أقدر على شيء من هذا الآن فنظم في الحين ابن مسعود قصيدة في الموضوع ولما سمعها السى التهامى أعجبته وقال له. أنتم هم الشعراء حقا. لأننا نحن (وهو يعني الفقهاء والمترفين) لا يمكن أن ننظم شيئا إلا إذا كنا في وسط الأزهار في رياض مياهها منهمرة وطيورها مغردة فوق الأشجار الباسقة وأنت في هذا الدكان وقبالتك تحت هذه النافذة هذه الأزبال المتراكمة من شعر الزبناء والناس

يمرون ولا يزعجونك وأمكنك أن تنظم هذه القصيدة العصماء فهذه هي المقدرة وهذه هي الموهبة الحقيقية يشير إلى ما يسمى به أهل الملحون فنهم بقولهم علم الموهوب وياليت بقيت لنا هذه القصيدة. وقد رويت هذه القصة عن الشيخ العربي الزهروى رحمه الله بمكناس سنة 1945.

على أن الشيخ ابن مسعود الحجام كان من جهته يقدر السى التهامى تقديرا عظيما يليق بمقامه. وهكذا نراه يقول في آخر قصيدته الطام انتهى القول بنظامه لشيخنا النظام (وعلى الاشراف وعلى الطلبة وعلى السى التهامى المدغري لبيب في نظامه - وقياس به يرحم - ماهر في الفنون بجملة والعلم بحرطامى. أما قصائده فهي ما نذكره.

1 - الباتول وهي في المشتب من بحر (4).

2 - حبيبة وحربتها.

حسبي الله يا الحاسب، مالك تجفى بلا (سباب، ما هو من عـادة الاعراب أنا المملوك ما نعاتب وأنت في الروح طالبة.

وهي من المبيت من البحر (21) (عندي في ديوان ابن مسعـــود ص. 36) وقد أحصيت من القصائد قريبا من مائة قصيدة لسبعين شاعرا في هذا البحر ويسمى قياس أسادتى أولاد طه للحاج ادريس الحنش.

3 - خدة وحربتها. انصروا صابغ الاثماد × نعت البدر الوقاد × دادا يالالة × ولفى حرة الغياد × زين الإسم خدة.

وهي من المبيت وبحرها (73) عندى في ديوان ابن مسعود ص. 22).

وهذا البحر الذى اخترعه الشيخ سيدي بهلول في قصيدته انا مالى فياش لم تنظم فيه إلا نحو عشر قصائد ومن أشهرها حب حبيب الرحمن للشيخ الجلالي وهنية للوزير ا بن ادريس العمروى.

4 ـ خدوج وحربتها. اخديجة رانيا من جفاك مفقود علاجى ا يلا تغيبي عقلى عنى يغيب ونعيط خدوج.

وهي من البيت و بحرها رقمه (44) (أي 13 ـ 13) وهي عندى في د يوان ا بن سعود ص. 20) والقصائد في هذا البحر أ يضا قليلة (20 قصيدة) أشهرها و بها يسمى صلوا على الصد يق الصادق لا بن علي.

5 ـ رقية وحربتها. شرع الله معك با إلى دون جريمة هاجرة ارسامي. الله لحد جدلي يا الغزال رقية.

من المبيت وبحرها (26) (14 ـ 12 وتارة 15 ـ 12) (عندى في د يوان ا بن مسعود ص. 3) وهذا البحر فيه نحو الخمسين قصيدة من أشهرها اللايم ويسمى الكاوى لأبى عزى الدريبكى واراسي لا حبيب عندك لا بن على.

6 ـ زهرا وحربتها : ما بان لي مرسولك ما جا بشاره هذا ليه التحال ما ظهر غاب خيالك يا غزالي زهرا.

وهي من المبيت و بحرها (عندي في د يوان ا بن مسعود ص. 11).

وهذا البحر فيه ست وثلاثون قصيدة كثير منها مشهور مثل عشية الجمعة للسي التهامي والعين الحرشا له وزهرا الثالثة له وفضيلة لسيدي قدور وسر الكلام ترتا به للسدراتي وقبلهم يزة الأولى للشيخ الجلالي. ولا بن مسعود الحجام قصيدة أخرى في هذا البحر هي الساقي.

7 ـ الطام وحربتها من شاف لالة طامو يفهى في صورة الطام من طامو الباهية ما تشبهها فن الريام دامي.

وهي من المبيت وبحرها (48) (عندي في ديوان ابن مسعود ص. 8) وهذا البحر على قلة ما نظم فيه (21 قصيدة) أكثر قصائده مشهورة مثل خيل الغرام زطامة للسى التهامي والباتول لابن علي الشريف وخديجة لسيدي قدور العلمي وطامو للسلطان سيدي محمد بن عبد الرحمن وفاطمة الثانية للحاج ادريس الحنش.

8 ـ طامو وحربتها : شرع الله معك ياالى شمس الزين غبات بلون خدك ياطامو : الرافعة ياطامو الباهية من عادة الكرام

وهي من المبيت وبحرها (22) (13،19) (وهي عندي في ديوان ابن مسعود ص. 17) هذا البحر من أكثر البحور استعمالا عند شعراء الملحون وقد أحصيت من القصائد المنظومة فيه عشرين ومائة قصيدة ولا تجد شاعرا من المشاهير ليست له فيه قصيدة أو أكثر وهو يصلح لكل الأغراض من تغزل ووصف للطبيعة وحكم. وقصص وأشهر القصائد وأجملها فيه المرسول للغرابلي والديجور للسى التهامي وحجوبة لسيدي قدور العلمي والخلخال للجلالي الحلو وغيرها كثير. ومن أغرب القصائد في هذا البحر اوله قصة لمولاي الطيب الدباغ والإسرائلية للسى العربي ملين وأتاي لشاعر مجهول والجوار لابن القرشى الدكالي والعجوزة والشابة لولد الموشوم المراكشي - والعشران الثلاثة لمولاي أحمد الزمت والمصرية الغدارة لابن القرشي الدكالي والعروة الوتقى للبترى الخ.

9 ـ طاهرة وحربتها : أنا مزاوك في تيوثك والغرة الزاهرة : الغزال طاهرة روفي وعامليني بالزورة : ياضي أبصاري

وهي من المبيت وبحرها (34) وهي عندي في ديوان ا بن مسعود ص. 35) وهذا البحر فيه 39 قصيدة أشهرها العاليه للسي التهامي المدغرى والشمعة للشيخ الجلالي.

10 ـ عيوش وحربتها ، آش رامن لا شاف عبوش.فوق البطاح قاطفة نوار الحرجه وواخذة الروح.

وهي من المبيت وبحرها المشرقي وهو أكثر البحور استعمالا ونظامه بسيط إذ يتركب من شطرين في كل واحد منهما عشرة مقاطع لذا اسميه حمار الشعراء على غرار الرجز في العروض الخليلي. وقد أحصيت من القصائد المنظومة فيه ثلاثة وعشرين وثلاثمائة قصيدة فلا يمكن أن يختار من بينها أمثلة وإلا وجب أن أذكر منها العشرات. وطبعا من جملتها عدد كبير من الروائع إذ لا يلزم من سهولته أن يكون الشعر المنظوم فيه منحطا. والحرية التي ذكرتها لكم تدل على ما أقول فتصور هذه الغانية ذات الإسم الحلو وهي تقطف أزهار الحرجات في البطاح المزدهرة يأخذ حقا الألباب كما تأخذ عبوش أرواح العاشقين. وكل هذه اللوحة الجميلة في بيت واحد.

11 ـ فارحة الأولى وحربتها ، الا يم حالي في محاسن زين الدواح مولاتي من هزني هواها أبو.خد نصيح ، لا راحة ولا هنا بقلبي من غير فروح وهي من المبيت وبحرها (25) (12 ـ 12) ويسمى الكناوي باسم قصيدة مشهورة للسي التهامي المدغري. وفارحة هذه تسمى كذلك فروح وهي عندي في ديوان ا بن مسعود ص. 25 ـ 27.

أما هذا البحر فهو كذلك من أكثر البحور استعمالا وقد أحصيت فيه ستا وسبعين قصيدة.

وأول من نظم فيه الشاعر المصمودي مجدد عروض الملحون وذلك في قصيدة حمامة الدار. وللسي التهامي المدغرى فيه ست قصائد كما نظم فيه من كبار الشعراء الحاج أحمد الكندوز ومريفق وسيدي هاشم السعداني والفقيه العميري والسي المدني التركماني وا بن علي المسفيوي والحاج ادريس الحنش والسلطان مولاي حفيظ وله فيه ثلاث قصائد والعيسوي الفلوس وا بن على الشريف ولد أرزين والحاج أحمد الغرا بلي والهادي بناني.

ومن العجب أن الشيخ الجلالي مثيرد المراكشي لم ينظم فيه شيئا مع أنه واضع أكثر بحور الملحون وأنه في نظري أعظم شعراء المغرب على الإطلاق وكان السي التهامي المدغري يقول عنه وهو من هو «لا نستطيع أن نجتاز إلى الشعر إلا بالمرور على عتبة الشيخ الجلالي رحمه الله». وقال عنه مولاي حفيظ عند ذكر مثيرد : «بل هو مثيرد معمـــر بالثريد وقد ذكر لي هذا التقدير هو نفسه وأنا عنده بمنزله بباريس رحمه الله.

12 ـ فارحة الثانية وحربتها : ميسور غزالى كنزي وغاية رباحي : ولا أنعمت بسراحي : فارحة مولاقي ولفي العانس فروح.

وهي من المبيت وبحرها (38) (11 ـ 6 ـ 10) (وهي عندي في ديوان ا بن مسعود ص. 30) وهذا البحر ليس فيه سوى أربع عشرة قصيدة منها خدوج للسي التهامي وفروح للكندوز والياقوت الثانية للغرابلي والياقوت لمولاي حفيظ ويلاحظ أن تسعا من هذه القصائد في أسماء غانيات.

13 ـ فطوم وحربتها : شفت الموت وشفت الحياة والجنة والنار في خدود غزالي فطوم : شمس الحسن لالة الطام : رونق السر عن جمالك ياطامو.

وهي من المبيت وبحرها (2) (19 ـ 7 ـ 10) وكان يسمى في القديم العبد لاوي وصار يعرف منذ القرن الماضي باسم الباقي وهو عنوان قصيدة للسي التهامي المدغري. (وفطوم هذه عندي في ديوان ابن مسعود ص. 6) وقد أحصيت في هذا البحر ست عشرة ومائة قصيدة فهو أيضا من البحور التي كثر النظم فيها إلى يومنا. وقد كان السي التهامي المدغري أكثر الشعراء نظما فيه وقد عددت له اثنتي عشرة قصيده.

وطامو الأولى للشيخ الجلالي أقدم قصيدة نظمت فيه ولكن الباقي اشتهر شهرة ذائعة فسمى هذا البحر به ومن الفطاحل الذين نظموا فيه ابن علي ولد أرزين والحاج ادريس الحنش والحاج أحمد الغرابلي ومريفق والسي المدني التركماني والكندوز والمسفيوي وابن هاشم المكناسي والهادي بناني.

14 ـ القاضي وحربتها : لك جئت لعندك داعي خليلتي : والشرع تفرقنا بأحكامه درلي شرع الله مع خليلتي : تاهت علي ولقى طامو.

هذا البحر المسمى الفقيه من أجمل وأحلى نغمات الملحون وهو من المبيت ورقمه (4) ولا تكاد تخرج القصائد المنظومة فيه من بث عواطف العاشق لقاضي الغرام ليحكم له ضد محبوبته ويرجع له محبتها.

لذلك من بين القصائد الاثنثين والعشرين المنظومة فيه نصفها يحمل اسم الفقيه أو القاضي. ومن أبدعها هذا القاضي لابن مسعود الحجام وكذلك الفقيه لابن عبيد الشرقي وشعبانة للكندوز (لو نظرت

العوارم يوم شعبنوا).

وهذا القاضي (4) ـ 9 ـ (4) ـ 8 عندي في ديوان ابن مسعود ص 33.

15 ـ الساقي وهو في موضوع برع فيه شعراء الملحون وإن كانوا ممن لا يعرفون للخمر لونا بل منهم الأولياء الصالحون مثل سيدي قدور العلمي وله أيضا قصيدة الساقي وإنما يقصدون به خصوصا الصوفية منهم وصف الأحوال التي تنتابهم في مواقف الشهود والخمرية لابن الفارض أشهر مثال لهذا. ومن شعراء الملحون من ينظمون في موضوع الخمريات لاظهار براعتهم ومن ذلك قصيدة الساقي هذه وحربتها :

غدر ياند يم وازلي العراقي : من خمرة في الكأس شارقة : والحسن يروق عن عشاقه.

وهي من المبيت وحربتها رقم (11) وقد تقدم الكلام عليه في قصيدة زهرا لشاعرنا هذا ابن مسعود الحجام رحمه الله. (عندي في ديوان ابن مسعود ص. 14).

16 ـ الشمعة وحربتها : علاش يالشمعة تبكي مدى لك : ودموعك ديما على الحسوك جرات وموضوع الشمعة كذلك مما طرقه كثير من الشعراء وقد أحصيت منهم عشرين شاعرا كلهم نظموا الشمعة ومنهم الحاج أحمد برقية الازموري كما تقدم وشمعته في مكسور الجناح وشمعة ابن مسعود في المبيت وبحره (66). وهي القصيدة الثانية من كلامه التي لم أقف عليها.

أما الشاعر الدكالي الثالث ممن اعتبرهم من كبار أشياخ السجية كما يعبر عن الشعراء في اصطلاحهم تمييزا لهم عن أشياخ القريحة أي

الذين يؤدون القصائد موسيقيا فهو الشيخ المكي ابن القرشي واسمه الكامل المكي بن الجلالي ابن الحاج القرشي الازموري وتلقب عائلته بولد واجه.

وابن القرشي من أكابر الشعراء وكان في أول حياته خياطا ولما فقد بصره انقطع للنظم وتخصص في القصص والملاحم وقد أحيى هذا النوع الأدبي الذي كان برز فيه الشعراء الأولون خصوصا سيدي عبد العزيز المغراوي. وكان ابن القرشي يعيش في النصف الثاني من القرن الثالث عشر الهجري وبقي حيا إلى سنة 1352 هـ وتوفي بالعرائش وكان انتقل إليها بعد أن سكن مراكش مدة من الزمن وكذلك مدينة مكناس بعائلته وكان لا يولد له وإنما يربي أطفالا ويعلمهم «الكلام» حتى يصيروا أشياخا وقد توفوا جميعا الآن. كما كان مولعا بتربية القطط.

وقد أحصيت له ثمانا وعشرين قصيدة وهي :

1 ـ الإدريسية وحربتها : جد مولاي ادريس بالصلاح د فاس عاملنا يا سلطان عربيا هيبة فاس البالي مولاي ادريس وهي في مكسور الجناح 21 (عندي في الكناش 47 ص 20).

2 ـ البغدادية وحربتها : اسمعوا ذا المرأة من حملت من ولدها وعشقته. ولدت له بنته وأخته أخذها في أرض بغداد.

وهي قصة غريبة كجل ما نظمه هذا الشاعر وهي في البحر (65).

(عندي في كناش القصات ص . 1).

3 ـ جمجمة وهي قصة تتلخص في ما حكاه لي أحد الرواة وهي

ليست عندي في أن ملكا ظالما عاش ألف سنة ومات مشركا فقضى في جهنم ألفي سنة. وكان سيدنا عيسى مارا مع أربعين من أصحابه ببيداء فأرادوا أن يستظلوا فوجدوا كهفا ولما أرادوا الدخول إليه لاحظوا على بابه عمودين وهما نابا رأس آدمي والكهف عبارة عن جمجمته فطلب سيدنا عيسى من المولى تعالى أن يكلم ذلك الرأس ويجيبه فاستجاب له الله وكلم الرأس سيدنا عيسى بأمر الله وحكى له قصته من أولها إلى آخرها. فطلب سيدنا عيسى من الله تبارك وتعالى أن يجيبه ويزيد في عمره. فبعثه الله وتاب وآمن وعاش ستين سنة بعد ذلك ومات مومنا .

وحربتها : اسمع جمجمة بعد صولته واايامه غدرته الدنيا قصة جمجمة يا فهيم حين غدرته الأيام. وبحرها (61).

4 ـ الجوار أي الجاريات وهي من النوع المسمى عندهم الخصام وهو التفاخر بين متشابهات من نساء وأزهار وألوان ونحوها.

وحربتها : اسمع لخصام الباهيات البيضا والكحلا تعايروا وسفرية. وغليظة ورقيقة مع اسمرة اللون أحضار ـ وهي من بحر (22) وقد تقدم الكلام عليه. عندي في كناش المرسى ص . 133.

5 ـ الحراز ولعل الجميع يعرف ماذا يقصد بهذا العنوان ويقصد به باختصار أن عاشقا يتحايل للوصول إلى محبوبته التي يحرزها بعلها ولا يترك أحدا يتصل بها ولذا يسمى الحراز وقد نظم في هذا المعنى عدد كبير من الشعراء كل واحد له طريقته في اختيار الصفات التي يأتي فيها العاشق.

وحربة حراز ابن القرشي هي :

يامن هو يصغي لي كيف جرى بين العشيق وعويشة والحـــــراز
هذا حراز من الحجاز

والحراز يمثل نوعا تمثيليا إلا أنه لم يخرج على طريقة مسرحية وهو في هذا كأنواع أخرى من قصائد الملحون.

وجل هذه الأنواع تنظم في العروض المسمى السوسي المزلوك وهو كالشعر المنثور المناسب للحوار ورقم بحر هذه القصيدة فيه 2 وهي عندي في كناش المرسى ص . 136.

6 ـ حراز لالة رقوا : وهو حراز ثان له وحربته ٥ حراز لالة رقوا ٥ قاري فنون عصري وملك سود الارماق ٥ حرزها في داره ولاعبا بعشيق.

وهي كذلك في السوسي وبحرها 6 وهي عندي في ديوان ابن هاشم ص. 83.

7 ـ الخاتم وهي قصة لا أدري عنها شيئا ولعل عند أهل الملحون هنا بدكالة معلومات عنها.

8 ـ الخلق ويقصدون به مولد الرسول عليه السلام. وهي كالسابقة وأعلم فقط أنها في المشرقي.

9 ـ خلق مولاي عبد القادر الجلالي ـ كذلك لا أعرف عنها شيئا.

10 ـ خصام البابور والبقرج والبراد والصينية والكيسان ـ ليست عندي كذلك.

11 ـ دار بك سخط الوالدين. وهي قصيدة في هجاء الشيخ إسماعيل الشوفاني وكان يتهاجى معه وهو بلديه وحربتها :

داربك سخط الوالدين يا اسماعين ٥ يوم حكيت على البصير يا الدوني وبحرها المبيت وليست عندي.

12 ـ رحمة وهي من قصائده القلائل في التغزل وحربتها :

أيا ذا بل النيام ٥ اسقني ياولفي وبك هاج غرامي ٥ على وصولك فرح وهمة ٥ يا مولاتي رحمة.

وهي في عروض المشتب وبحرها 4 وهو من أحلى بحور المشتب وكثر النظم فيه وقد أحصيت 45 قصيدة فيه.

13 ـ الطوموبيل ـ والشيخ المكي أول من نظم في المخترعات الجديدة ـ وهذه القصيدة ليست عندي وهي في المبيت وبحرها (18).

14 ـ كل طرقة سل عليها أربابها ـ وهي جفرية ونوع الجفريات عندهم القصائد التي يتنبأ فيها أصحابها بالمستقبل. وحربتها :

كل طرقة سل عليها أربابها وجل في كل فن وفنون نبيهة. وفنون مطورين والقهقهة. وليست عندي ولا أعرف عنها أكثر من هذا.

15 ـ المقدمين داروا العوين ـ وهي جفرية كذلك وحربتها.

كلهما المقدمين داروا العوين وأنا زادي وعويني رحمة ربي وشفاعة الرسول الأمين ٥ محمد قرة عيني.

وهي كالتي قبلها

16 ـ قصيدة حسبية ويقصدون بهذا التعبير موضوع رجوع الشيخ إلى صباه.

17 ـ المصرية الغدارة ـ وهي قصة رجل كانت له ضرات فكادت له إحداهن وقتلته وحربتها : اسمع يامن خاذ الضرار ماداروا للرجل كان تاجر في مصر يوم غدرته امرأته الأولى قتلته مسكين.

وهي ليست عندي ولا أعرف عنها أكثر من هذا.

18 ـ المصلي وتارك الصلاة ـ وهي قصيدة وعظية وأصلها أنـه بلغه أن مولاي أحمد الزمت من شعراء فاس نظم قصيدة في هذا الموضوع وكان يعلم أن هذا الشاعر يضن بكلامه فنظم هو قصيدة المصلي وتارك الصلاة معارضا بها قصيدة الزمت وجعلها على شكل حوار وحربتها :

شاهدت اليوم خصومه ٥ مابين المولوع بالصلاة والعاجز في الدين ٥ يوم الجمعة متقابضين.

ولم يبدل في هذه الحربة إلا الشطر الأول.

وهي من المبيت في البحر (3) ج وليست عندي.

19 ـ المعراج ولا أعرف عن هذه القصيدة شيئا إلا أنها تنسب له.

20 ـ العاشقة مولاة التاج. هذه قصة ملكة أهداها بعلها تاجا وكانت متعلقة بمحبة الرسول عليه السلام فسمعت مسكينا يصلي عليه فأعطته ذلك التاج فعلم ذلك الملك فقطع لها يدها. وحربتها :

يامن عشق محمد خذ اصح الأخبار ٥ ما جرى بالملك والعاشقة المبرور

وهي من المشرقي (وعندي في كناش المرسى ص. 144).

21 ـ الفقرا ـ وهي قصة أخوين متحابين في الله وقعت لهما حوادث برهن كل واحد منهما على محبته لأخيه وتفانيه فيها وحربتها :

اسمعوا يا الحضرة قصة الخوت زوج فقرا كانوا مخاويين في الطاعة كانوا خوت في الله.

وهي من المبيت (65) وعندي في ديوان ابن هاشم ص. 88.

22 ـ الفقيه البيضاوي وتسمى المرجومة ـ وهي قصة الطامع في زوج أخيه وحربتها :

تب لله يا غافل قبل لاتزول يا الغابط في الدونيه أم الغرور ٥ وأين إلى قبلك سكنوا في القبور - وهي من أحسن قصصه. وهي من المبيت بحر (17) وعندي في كناش القصات ص . 34 وفي الكناش السابع ص. 44.

23 - سل البواب وهي قصيدة في الهجاء. وسبب نظمه لها أنه استدعي ومعه الشيخ محمد الوقايدي رحمه الله وعنه أخذت كثيرا من أخباره. لمنزل بالدار البيضاء قبل الحرب العالمية الأولى فوجدا به شيخا قريحيا فأنشد :

من كرهك يا القلب اكرهه. فامتعضا لذلك وتصدى الشيخ الوقايدي لإنشاد «صارم الطعن» للشاوي وهي من روائع الشعر الهجائي ثم أردفها بقصيدة «لاتوطى» لسيدي عبد السلام الزفري. وأنشد الشيخ المكي قصيدة العتلة للسي عباس أبو ستة. فغضب ذلك الشيخ غضبا شديدا. ولما خرج الشيخ المكي نظم هذه القصيدة وحربتها.

سل البواب يوم طوفت الوشق الي يعض في أجنابه ٥ ساجور درت له معلق في الباب.

في قياس قصر العنان للحاج ادريس الحنش أشهر قصائد الهجاء مع صارم الطعن المتقدم ورقم هذا البحر (5) - والقصيدة ليست عندي وعسى أن تكون موجودة عند هواة الملحون هنا.

24 ـ شارب الخمر وتسمى المخمر وحربتها :

بجاه الوالدين يرحمنا ربي ليلة القبر ٥ لله ياكل من حضر ٥ يغطيك بالستر يا إلى رحمت على الوالدين.

والحربة غير مناسبة لموضوعها وهي من البحر (21) وعندي في كناش القصات ص. 22.

25 ـ الشدادية ـ وهي قصة شداد بن عاد ـ وحربتها :

يا الغابظ في الدنيا راك غير مغرور ٥ وين نبينا محمد مع أصحابه

في المشرقي وهي عندي في ديوان ابن هاشم ص. 129 وهي في الغالب لشاعر من أهل البادية يسمى ابن سليمان. والذي نسبها لابن القرشي هو الراوية الشيخ العربي الزهروي ممن أخذت عنها الكثير من أخبار الملحون ونسخ لي مئات القصائد . ويؤيد أنها ليست له أن الراوية الشيخ محمد الوقايدي ذكر لي عشر قصص لابن القرشي ولم يذكر لي من بينها الشدادية هذه.

26 ـ الشريفة والقاضي سيدوك والنصراني ـ وهي قصة شريفة سبها أحد القضاة وكانت مولعة بمحبة الرسول عليه السلام وتصدى نصراني اسمه سيدوك للدفاع عنها وتوبيخ القاضي.

وهي في قياس أراسي لاحبيب عندك وهو البحر (26) من المبيت وليست عندي وحربتها : قصة الشريفة والقاضي في محبة نعم الهادي ٥ سبها البخيل القاضي وأكرمها سيدوك من الروم.

27 ـ يا رسول الله الماحي ـ تصلية حربتها :

يارسول الله الماحي ضيا الماحي ٥ لاتخل حملي بين القفول طابح

في المشرقي وليست عندي.

28 ـ اليوسفية ـ وهي قصة سيدنا يوسف وحربتها :

اسمع سيدنا يوسف وحديثه صحيح ترتابه

يوم غبروه اخوته وشكى أباه لله

وهي من المبيت وبحرها (65) وقد تقدم الكلام عليه. وهي عندي في ديوان ابن هاشم ص. 90 بخط الشيخ العربي الزهروي وقد رواها مباشرة عن ناظمها الشيخ المكي ابن القرشي رحمهما الله.

۵ ۵ ۵

وأنتم ترون من هذا العرض أن هذا الشاعر برز في موضوع القصات وهي إلى الملاحم أقرب لأن الخيال فيها يسرح في آفاق واسعة حيث يطلق الشاعر العنان لتصوراته ويبدع في أوصاف ما يتخيله مما يضفى على هذا النوع الأدبي حلة من الجمال الفني الرائع.

أما بقية شعراء أزمور والجديدة فلا يمكن إلا أن نشير إلى بعضهم وقد تقدم سرد أسمائهم.

فمنهم الشيخ محمد بن الحاج المختار ابن المطحن الأزموري كان أيام مولاي الحسن وأوائل مولاي عبد العزيز وتوفي شابا في العقد الثالث من عمره وبلغني من أخبار إنتاجه أسماء أربع قصائد هي البستان والطبيب نظمها قبل وفاته والكاس والملك وليس عندي منها سوى «الملك» ويظهر من عناوين هذه القصائد ومن حرباتها أنه كان رقيق العاطفة جزل العبارة. أما هذه الحربات فهي:

البستان :

طير رياضي غني على وصول غزالي صاحوا طيور بستاني
داحوا ودوحوا في منابر الأغصان قالوا جملة سهلا بالغزيل سلطان الزين
(البحر (53)).

الطبيب :

أناسي را الطبيب عارف داي ودواي علاجي عنده ولا بغى يعمل لي تاويل
عيدوا لي واش عملي رانـي بين الموت والحياة
(البحر (81)).

الكاس :

جاد الزين وكمل الزهو والساقي برضاه صافح الخرصة بين الكاس
بطنينه يقظ من نسى وزرع للنايمين وهدى لي كأسه

الملك :

أسلطان الزين جيت زاوگ في حسن بهاك ٥ اسمح لي يامالكي
ومتعني في جمالك يكفي ما قاسيت لاتعذبني يا ملك
(البحر (25))، وهي عندي في الكناش المخيط ص. 17.

٥ ٥ ٥

ومنهم الشيخ حمدون ابن معاش الأزموري. كان أيام مولاي عبد الرحمن وعمر حتى قعد في قعر بيته عند ولده الشيخ محمد بن حمدون بالجديدة. وأدرك أواخر أيام مولاي عبد العزيز وتوفي بالجديدة. وهو والد الشاعر ابن الشيخ محمد الذكور وأخيه الشيخ محمد بن حمدون.

وكان الشيخ ابن معاش لا ينظم إلا في المواضيع الجدية وهو ما يسمى عندهم بالمدح ولا يقصد به المعنى المشهور. ولم أقف له على قصيدة واحدة. ولكن بلغني خبر قصيدة عجيبة تدعى القداش وهي قصة شخص يدعى محمدا وكان يبيع المسلمين للنصارى البرتغاليين بالجديدة، ومضمنها أن هذا القداش ومعناه السحار كان يلبس مرقعة الصوفية والشاشية ويجمل عليها شالا أخضر وفي يده سبحة وعصا. وتحت مرقعته زرواطة وسكين ويطوف بين الحلات وهو يذكر الله والناس يعتقدونه ويكرمونه. ويستغل هذه الثقة لخطف أبنائهم وبناتهم ويذهب بهم إلى البريجة ويبيعهم للنصارى.

وحربة هذه القصيدة هي :

أبو علم ياسيدي عبد القادر الجلاني ولد لالة أم الخير

وبحرها (66)

ومن شعراء الجديدة الشيخ محمد بن مشاقة كان حيا في أوائل هذا القرن وتوفي بعد مبايعة مولاي يوسف رحمه الله - وكانت سجيته بالخصوص في الفضائح وهو الهجاء اللاذع الذي لا ينبعث عن خلاف أدبي أو عن مساجلات وإنما لمجرد السبب وهو ممقوت عندهم ولا يحفظ إلا قليله ومن فضائحه القصيدة التي حربتها :

شف شف أصحاب البلقا أهل المكانة والحزقة

أنا يا سيدي

كاتمرش وتشوف لفوق، ولم أقف عليها وهي في البحر (27) من المبيت.

ومنهم الشيخ أحمد بن عيسى الجديدي معاصر ابن مشاقة وله وفاة سيدنا موسى ولم أقف عليها كذلك.

ومنهم الشيخ محمد الواعدودي كان يسكن سطات وأصله من الجديدة بها ولد وبها توفي وكان موجودا أيام مولاي عبد الحفيظ. وكل الرواة الذين حدثوني عنه ذكروا أنه كان شاعرا ولكنهم لم يحفظوا شيئا من كلامه. وأما عن نسبته فلعله من حفدة الولي سيدي محمد ابن واعدود خراج الدود من البدود أي الأعضاء.

٥ ٥ ٥

ومن شعراء أزمور ممن ذكرتهم في أول هذا البحث ولم أتعرض لهم بشيء من التفصيل ؛

الشيخ ادريس بن بوشعيب الأزموري وهو من المعاصرين وكان مكثرا وينظم في كل الأنواع فله قصة سيدنا داود مع جالوت، وله خلق سيدنا موسى وتسمى الفرعونية وله وفاة سيدنا الحسين بكربلا.

وله في التغزل كنزة وحربتها ٥ يابنات الحومة انصروا الريم أبو سالف كنزة ٥ لالة من نهوى تاج الريام والزين المكنوز
(في قياس برق النو)

وغاسق الأهداب وحربتها ٥ أيا غاسق الأهداب أتهليل السلطان لالة زنوبة ٥ زر عن رسمي لاتحجب ٥ أمولاتي زينب (قياس خديجة لابن سليمان).

وله هنية وحربتها ٥ انصروا يا الاريام الظريفة ذابل الأعيان ٥. ذات الحسن الفنان ٥ ولفى الغزال هنية ٥ مولاة الشامة وخال في خدود الريم الحاجية (فارحة دسيني) وله «الموضة» حربتها ؛
يا اسيادي ذا الموضة جات ٥ بالفلافي جميع الاشيات ٥ رب الورى سامع

الأصوات ٥ يجود باللطف لأنه حنان. (بحر العابد ورقمه (41)) وهي عندي في الورقات عدد 51 وفي ملف النسخ عدد 1.

وكان هذا الشاعر يسكن الرباط وقد أخذت عنه بعض المعلومات عن شعراء دكالة وكان أيام الحرب العالمية الثانية ينظم القصائد في مساندة الحلفاء ويلقيها من الإذاعة المغربية.

والشيخ ادريس الازموري هذا ابن الشاعر السي أبو شعيب بن العباس الضرير المدعو فنانة وقد ذكر لي ولده أنه كان أيام مولاي عبد الرحمن وبقي إلى أيام مولاي عبد العزيز.

وله قصيدة اللشون يهجو فيها يهوديا اسمه مير. (عندي في مصورات ابن شقرون ص. 28).

ومن الشعراء الازموريين أيضا.

الشيخ اسماعيل بن أحمد الشوفاني الازموري والشوافنة فرقة من اولاد فرج بدكالة ويدعون أنهم من اولاد الولي الشهير مولاي أبي شعيب دفين أزمور. وكان الشوفاني هذا أيام مولاي يوسف وكان ينظم القصص كبلديه المكي ابن القرشي المتقدم الذكر. فله قصة العزري مع المزوج - وهي عندي في الورقات عدد 41. وله القادرية وهي قصة أحد أتباع مولاي عبد القادر الجلاني في حياته - توفي بأسفي رحمه الله.

ومن الشوافنة أيضا الشيخ محمد الشوفاني له قصيدة جوهرة حربتها :

صولي بالزين والبها والصورة ٥ يا القاصرة المذكورة ٥

علاج الخاطر يا باشة الغوالي مصباح الزين جوهرة

ولا أعرف عنه شيئا كثيرا.

هذا وقد عرفت قديما شاعرا كان يسكن بسلا وأصله من دكالة وكان يلقب دريهم واسمه محمد بن الهاشمي السلوي لسكناه بها وكان ينظم في الشؤون المحدثة كقصيدته عندي في الورقات 27 الراديو والشانطة وحربتها :

إلى بغى يسافر يمشي حتى لمانطة ٥ يحضى الشانطة

بالك لا يكون مغفل ويصير له بحالي

(بحر 34).

وله قصيدة في الشطرنج وهي عندي في الورقات عدد 28.

٥ ٥ ٥

هؤلاء شعراء الملحون من أهل الجديدة وأزمور الذين بلغني خبرهم. أما شعراء البادية فقد قدمت قائمة بأسمائهم والآن أريد أن أعطي بعض المعلومات عنهم وهم :

1 - سيدي قاسم أبو عسرية البويفي نسبة لسيدي عبد العزيز بن يفو صاحب الضريح بساحل دكالة بقبيلة الغربية على ما حقق لي المؤرخ الأستاذ الكانوني صاحب كتاب أسفي وما إليه رحمه الله.

وسيدي قاسم هذا لا ينظم إلا في «المدح» فله : قصة سيدنا أيوب وحربتها :

الى حاضرين يسمعوا لخصايل الصبر ٥ ما جرى لسيدنا أيوب

وهي في السوسي المزلوك.

الصبي حافظ القرآن. ومضمنها أن طفلا حفظ القرآن ومات صغيرا فذهبت روحه للجنة فقالت له حورية : «كيف يلذ لك العيش في الجنة ووالداك بالنار». فتوسل إلى الله أن يراهما فأذن له ثم توسل له في

انقاذهما فاستجاب له. وهي قصيدة رائعة تذكر في أوصاف الشاعر لجهنم بالكوميدية الإلهية لدانتي. وحربتها :

يا الي عنده ذرية حلال بها فرحان ٥ ادفعهـــــــا للقـــــــرآن
من قرى ولده يسمح له مولانا غفار

وبحرها من المبيت رقم (37) وكان سيدي قاسم البويفي هو واضعه لأنه لا توجد فيه إلا خمس قصائد أخرى منها اثنتان للسي التهامي المدغري وواحدة لعبد الهادي ابا حنيني رحمه الله واسمها أرض القدس. وقصة الصبي عندي في الكناش 7 ص. 48 وفي ملف النسخ عدد 2.

والنافلة : وهي في الوعظ والحض على الصلاة وحربتها :

تفكر يوم تكون في فراشك تزعل وتنين ٥ واعظامـــــك مسبوليـــن
والشوفة عندك بالمواعدة

والشدادية : وحربتها :

فين انت غادي ٥ تسكن الالحاد
لا بد لنا من الفانية وتروح لمولاك ٥ ساعفني يا راسي وتب

وآيت امغار : وهي في ذكر مدينة تيط العتيقة التي كانت بدكالة وخربت وكان بنو امغار أصحابها ومنهم مولاي عبد الله صاحب المقام المعروف والموسم المشهود وكذلك مولاي اسماعيل ولد امغار وغيرهم وحربتها :

حاشا ينكد من هو يزوركم يا كنز البرهان ٥ كراميـــن الضيفـــان
يـا مـــولاي اسماعيـــن ٥ سيدي الحسن وشامخ الفضل مولاي عبدالله

(البحر (54)) وليست عندي وكلامه كان عند الحلايقية وربما لا يزال منه شيء إلى الآن وجله في المجتمع والناس والدين وما شاكل ذلك رحمه الله.

2 ـ سيدي احمد المخنث الفرجي ـ من أولياء دكالة، كان من رجال القرن الثاني عشر الهجري وكان ينظم في المواضيع الدينية. وهو من أولاد محمد ديال العثلة فخدة من أولاد فرج.

وله قصيدة مشهورة تسمى «بالدرر» في المواعظ والحكمة وهي طويلة وأرخها بسنة 1184 هـ (وعندي في كناش المدح ص. 2 ـ 32).

3 ـ الشيخ معاش ـ من اولاد فرج وكان أيام مولاي سليمان ومولاي عبد الرحمن ـ وكان لا ينظم إلا في المدح وهو والد الشيخ حمدون بن معاش المتقدم في شعراء أزمور وجد الشاعرين محمد بن حمدون وأخيه محمد ـ وكان لا يخدم في حلقته إلا بكلامه وقد ضاع وبكلام سيدي قاسم البويفي وسيدي العربي الآتي الذكر مباشرة.

4 ـ سيدي العربي ـ من مشاهير شعراء دكالة من أهل البادية. وكان على عادة أكثرهم لا ينظم إلا في المدح أي القصائد الجدية من صلاة على النبي صلى الله عليه وسلم، ومن قصص وعظية وملحمية ومن وصايا وحكم إلخ.

وسيدي العربي هذا من أولياء دكالة وله ضريح عليه قبة على ما ذكر لي ولكن لا أدري في أي محل يوجد. وذكر له ثمان قصائد هي :

أ ـ تصلية جفرية حربتها :

صليوا على طيب الذكر ٥ وصلاته للماجدين يفجي للقلب غياره

في السوسي.

ب ـ تصلية ثانية حربتها : يا المالك عقلي بك الاكباد نشواوا

جد بامطارك لغصني يبات راوي

(مشرقي).

ج ـ موعظة حربتها : سولتك متى تتوب ٥ تنجى من جمع العيوب

يصفى ذهبك في المعادن يتوارى

(أ العربي يا سيدي أ العربي)

د ـ موعظة ثانية حربتها :

«كيف نعمل يوم نموت ٥ يوم تخرج الروح العظام باردة تتسنى الحفـــــــارة

تسمع غير محمد الرسول»

وهو ميزان شنوفي.

هـ ـ النجمة ـ وهي أيضا موعظة. ويعني بالنجمة نجم الفجر. وهي في السوسي المبيت.

و ـ هول القيامة ـ في السوسي المزلوك.

ز ـ الشنانف ديال أبو حريف ولا حربة لها وهي أيضا في الوعظ. وهي رباعيات وأهل البادية يسمون الرباعي شنوفا. ولا يكون الرباعي إلا أبو حريف، ومن جملة هذه الرباعيات قوله :

في الصدقة ريته يخمـــم	كيف يدير إلى اعطاهـــا
خايف عنها يعـود ينـدم	ما يدي شي حتى كراهـا
إلى تعطـي شـي لاتبطـي	صدق وارحم من ديالـك
لا تنو العبد يعطـــي	عاجز في القدرة بحالـك

ح ـ قصة سيدنا أيوب .

ط ـ ونسب له أحد الأشياخ في المؤتمر الأول للملحون الذي كنت نظمته بمراكش في شهر مايو سنة 1970 الوصية المذكورة في اسم سيدي احمد ا بن البصير والتي حربتها ؛

يا ا بن ادم نوصيك على اللسان حديه

5 ـ سيدي احمد ا بن البصير الدكالي كان أيام سيدي محمد بن عبد الرحمن وأدرك أيام مولاي الحسن. وكلامه كله في المواضيع الجدية المسماة عندهم المدح.

وله وصاية (وأهل دكالة يقولون وصية) وحربتها ؛

ياا بن ادم نوصيك على اللسان حديه ٥ را لسانك للنفس هو عدوك لها

وقال حديه على لغة أهل دكالة من تأنيث المخاطب المذكر حتى في الأمر وله وصية ثانية حربتها ؛

الموكي على الزمان لا بد يغدر به ٥ والدنيا ما تدوم لانا من فيها

وقد قال لي الشيخ الكحيل رحمه الله وكان من كبار الرواة والعارفين بهذا الفن وكان من جملة جلساء السلطان مولاي حفيظ رحمه الله ، هذا البيت ليس بحربة لقصيدة وإنما هو بيت من عروبي في الوصاية الأولى يجيب الشيخ محمد الوقايدي رحمه الله وهو أيضا من

الحفاظ الكبار وعنه رويت أخبار سيدي أحمد ا بن البصير هذا انها قصيدة أخرى إلا أنها قصيرة.

وحكيت لكم هذه الجزئية لتدركوا اهتمام القوم بفنهم وتدقيقهم في تحقيقه كما كان يفعل نقاد الشعر الجاهلي في القرنين الأولين.

ج - قطعة شعرية. قال عنها الشيخ الحسن الشنتوفي في مؤتمر الملحون المنعقد بمراكش في مايو سنة 1970 : «ان لسيدي احمد ا بن البصير قطعة شعرية طويلة ليس فيها لا أقسام ولا حربة وإنما هي عبارة عن رباعيات على شاكلة رباعيات سيدي عبد الرحمن المجذوب وهي تحمل اسم صاحبها ومطلعها :

إلى عصيت مولاي قضى   وإلى نطيع هو الراضي
وإلى الموت ولا بد   أنا المسيء هو القاضي

6 - السي علي البويقي - من أسرة سيدي قاسم المذكور آنفا. كان أيام مولاي عبد العزيز وفي وقته توفي. ذكر له قصيدة «الطبلة» أي صينية أتاي. على ما ذكر لي شيخ من اولاد حريز بالشاوية سنة 1940.

7 - الشيخ محمد صقال - كان هذا الشيخ مقعدا فحمله أهله إلى ضريح مولاي أبي شعيب بأزمور فجاور هناك وأخذ في نظم قصيدة في مدح هذا الولي الشهير رضي الله عنه فلما وصل إلى قوله : «غارة الله الله الله غارة الله» سمع عمارة بندقية تكلمت داخل قبة الشيخ فانفزع لذلك وهم بالوقوف ليعرف ماذا وقع فإذا به يرى نفسه قادرا على المشي. فاحتفل أهله لهذا العلاج الرباني.

وهذه القصيدة عندي في «الأوراق القديمة» عدد 1 وحربتها :

يا الساري لسيدي أبو شعيب أيوب ه ابن سعيد البدالي كمل الرغايب

(المشرقي بالعروبيات).

ه ه ه

هذه لمحة موجزة عن إنتاج الملحون في هذا القطر المبارك وقلت وجزة لأنه ينقصها تلاوة روائع القصائد التي خلد بها أشياخ دكالة براعتهم الشعرية ومقدرتهم الخيالية وتفوقهم في القصص والملاحم. ثم انها تعطيكم صورة مصغرة عن الثروة الأدبية التي يتوفر عليها المغرب لأن عدد من ذكرت لكم من الشعراء لايكون حتى 6 ٪ من مجموع شعراء الملحون في المغرب والقصائد التي تكلمت لكم عليها نسبتها من مجموع ما بلغني خبره من هذا الإنتاج هي دون ذلك إذ منذ القصيدة الأولى التي نسختها وأنا تلميذ في ربيع سنة 1925 إلى الآن قد بلغ مجموع هذه القصائد خمسة آلاف قصيدة. ونظرا لأهمية هذا التراث فقد قررت الأكاديمية الملكية أن تنشر نتائج أبحاثي في هذا الفن وهو ما جمعته في مؤلف سميته «معلمة الملحون» وهي في خمسة وعشرين جزءا. وسيكون هذا العمل من حسنات رائد الثقافة المغربية وحامي الأكاديمية الملكية جلالة ملكنا العظيم مولانا الحسن الثاني زاد الله في توفيقه وتأييده.

الربـاط | محمد الفاسي

لمحة عن تاريخ الخط العربي

أولاً : بالمشرق الاسلامي

محمد المنوني

مقدمة :

جاء الإسلام وعرب الحجاز يكتبون بخطين إثنين :

الأول : الشكل الحجازي، وفي هذا الاتجاه نشير إلى اكتشاف بعض نقوش عربية يمتد تاريخها إلى فجر الإسلام، وحروفها مستديرة بشكل يختلف عن الوضع الكوفي، وقد تكون هذه على أسلوب الخط الحجازي، حيث استخدم - بعد - في الدواوين والمراسلات (1).

---

1) أ. هوداس : «محاولة في الخط المغربي» تعريب عبد المجيد التركي، «حوليات الجامعة التونسية»، العدد الثالث، سنة 1966 ص 180 - 181، وهو يذكر أن أوراق البردي الأولى التي حقق معناها دي ساسي قد دلت دلالة قاطعة على أن الخط النسخي كان مستعملا في دواوين الكتابة سنة 40 للهجرة... ومن المعروف ان النسخي الحجازي هو الخط المكي والمدني، ويقول عنه ابن النديم في «الفهرسة»، «مطبعة الاستقامة» بالقاهرة ص 14 : «قال محمد بن اسحاق : فأول الخطوط العربية الخط المكي وبعده المدني... فأما المكي والمدني ففي ألفاته تعويج إلى يمنة اليد وأعلى الأصابع، وفي شكله انضجاع يسير»، ثم أثبت رسم هذا الخط ص 15 حيث يتبين ان شكله بعيد عن وضع الكوفي.

الثاني : الشكل الذي صار ـ من بعد ـ يعرف باسم «الخط الكوفي» ، نسبة إلى مدينة الكوفة، وقد كانت ـ فيما يظهر ـ مركزا لتجويد الكتابة العربية بعد تمصيرها، وبالخصوص أيام الإمام علي بن أبي طالب (2).

واستمر هذا الخط تكتب به المصاحف الشريفة حتى نهاية القرن الرابع الهجري تقريبا، (3) وكانت المصاحف القديمة بالمدينة المنورة، كثيرا ما تكتب بالكوفي المبسوط، (4) ويذكر عن كاتب للمصاحف ـ أيام الرشيد العباسي ـ أنه كان يخط ألفاته ذراعا شقا بالقلم (5).

٥ ٥ ٥

ومن أواخر أيام بني أمية بدأ الخط الكوفي يتطور نحو أشكال جديدة تتفرع إلى عدة أنواع، غير أن مرجعها كان إلى أصلين :

---

2) قد يشير لهذا ما ساقه الخطيب البغدادي في «جامعه» عن أبي حكيمة قال : «كنا نكتب المصاحف بالكوفة، فيمر بنا علي ابن أبي طالب فيقوم علينا فيقول : أجل قلمك، قال : فقطعت منه ثم كتبت، فقال : هكذا ، نوروا ما نور الله عز وجل، «نقله السخاوي في» فتح المغيث. شرح ألفية الحديث» للعراقي، مطبعة العاصمة بالقاهرة2 / 150 ـ 151.

ومن كلام الإمام علي في الحث على تجويد الخط ما رواه الخطيب عنه في جامعه قال : الخط علامة، فكلما كان أبين كان أحسن «حسب السخاوي في نفس المصدر والجزء ص 152.

ونسب القلقشندي لأبي تراب قولته : «الخط الحسن يزيد الحق وضوحا»، «صبح الأعشى» 3 / 24.

3) انظر «محاولة في الخط المغربي»، نفس المجلة والعدد، ص 181.

4) «صبح الأعشى» 3 / 52.

5) «الفهرسة» لابن النديم ص 16.

المقور، ويعبر عنه باللين ، وهو الذي تكون عراقاته وما في معناها منخسفة منحطة إلى أسفل، شبيهة بأسفل نصف الدائرة ، مثل عراقة العين والصاد والنون.

والمبسوط لا انخساف، وعراقاته مبسوطة ، كالنون الممدودة والباء المرسل (6).

وقد بدأ تطوير الخط الكوفي بالشرق، وساهم في ذلك خمس مدارس تتدرج كالتالي :

- مدرسة الشام.
- المدرسة العراقية.
- المدرسة المصرية.
- المدرسة الفارسية.
- المدرسة العثمانية.

٥ ٥ ٥

مدرسة الشام :

1 - اشتهر بدمشق - أيام بني أمية - خطاط يحمل اسم «قطبة المحرر»، وهو الذي استخرج من الكوفي أربعة أشكال تسمى أقلاما : (7).

---

6) صبح الأعشى 3 / 15.

7) «الفهرسة» لابن النديم ص 16، ويقول ابراهيم جمعة : «وبانتقال الخلافة من الكوفة إلى دمشق وقيام الدولة الأموية، انتقل مركز العناية بالكتابة العربية إلى الشام... واشتهر من مجوديهم قطبة المحرر»، قصةالكتابة العربية، سلسلة «اقرأ» رقم 53، ص 57، وكلمة المحرر تطلق على كاتب الخط.

أولها ، قلم الجليل، بمعنى الخط الذي بلغ الغاية في تفخيم حروفه، ثم ولد من هذا ثلاثة أشكال ، قلم الطومار الكبير، وقلم النصف الثقيل، وقلم الثلث الكبير الثقيل (8).

ومعنى هذه الألقاب الثلاثة ، أن الشكل الثاني يكتب في الورق الديواني ـ الذي يعرف بالطومار الكبير ، بخط مفخم دون قلم الجليل، وقلم النصف يكتب في نصف هذا الطومار، وقلم الثلث ، في ثلث الطومار، وخطهما ـ معا ـ يتدرج في عرضه على نسبتهما من الطومار الكبير (9).

المدرسة العراقية :

يذكر ابن النديم أن جودة الخط بالعراق انتهت ـ صدر العصر العباسي ـ إلى خطاطين إثنين من الشام يكتبان بالقلم الجليل :

2 ـ الضحاك بن عجلان أيام الخليفة السفاح.

---

8) «الفهرسة» ص 18، ولم يوضح هذا المصدر تفسير القلم الأول، وإنما نقل عن خطاط قولته قلم الجليل يدق صلب الكاتب، حسب الفهرست ص 17، ومر بنا أن كاتبا للمصاحف كان يخط ألفاته ذراعا، ولما ذكر القلقشندي قلم الجليل فسره بالطومار أو القريب منه، صبح الأعشى 3 / 16، وانظر التعريف بخط الطومار في نفس المصدر والجزء ص 53، وفي تعبير معاصر مختص : أن الجليل منه اشتقت بقية الخطوط، وقد انتهى هذا القلم حينما غلب عليه اسم (الطومار)، وذلك حينما استعمل الحجم الكبير من الورق ـ المعروف بحجم الطومار ـ في الكتابة غلب اسم الورق عليه، وأصبح (قلم الطومار)، وهذه الظاهرة تدل على أن قلم الجليل كان يطلق على أكبر قلم من الخطوط المبسوطة، وحينما غلبت الخطوط اللينة ـ بعد عصر ابن مقلة ـ اطلق (قلم الطومار) ـ الذي يعادل الجليل ـ على أكبرها، لذلك قال القلقشندي عن قلم الطومار بأنه «قلم جليل»، مجلة المجمع العلمي العراقي ، المجلد 25، ص 249 ـ 250.

9) هذه التفسيرات تستنتج من الإشارات المذكورة ـ وشيكا ـ في شرح مسمى قلم الجليل.

3 ـ ثم إسحاق بن حماد أيام المنصور والمهدي، (10) ولهذا الأخير عدة تلاميذ كتبوا الخطوط الأصلية الموزونة (11).

4 ـ من بينهم إبراهيم الشجري المتوفي عام 200 هـ

5 ـ وأخوه يوسف المتوفي عام 210 هـ

وقد أخذا عن استاذهما خط الجليل واخترعا منه ، فإبراهيم استخرج منه **قلم الثلثين**، ثم اخترع من هذا **قلم الثلث**، وولد يوسف من الجليل خطا صار يسمى **بالقلم الرياسي**، حيث يظن البعض أنه هو قلم التوقيعات (12).

6 ـ ومن تلاميذ إبراهيم الشجري ، خطاط يعرف باسم «الأحول المحرر»، كان في أيام المامون، وقد أخذ عن أستاذه خط الثلث والثلثين، وعرف معاني الخط وأشكاله، فاخترع أنواعا جديدة ولدها من قلم الثلث والثلثين، منها خط سماه **قلم النصف**، وخط أخف من الثلث سماه **خفيف الثلث**، وخط متصل الحروف ليس في حروفه شيء منفصل عن غيره سماه **المسلسل**، وقلم دقيق الخط سماه **غبار الحلبة**، **وقلم** سماه

---

10) «الفهرست» ص 16 ـ 17، «وصبح الأعشى» 3 / 16.

11) هذا التعبير من ابن النديم ـ ص 17 ـ يؤكدان ابن مقلة مسبوق ـ إلى حد ـ بمراعاة النسبة الخطية في الكتابة.

12) «صبح الأعشى» 3 / 16، وانظر عن وفاة الأخوين وتحقيق نسبتهما رسالة «الخطاط البغدادي علي بن هلال» المشهور بابن البواب، ألفها بالتركية ـ الدكتور أ. سهيل أنور، وترجمها ـ للعربية ـ محمد بهجة الأثري وعزيز سامي، وللمترجم الأول تعليقات ضافية على الرسالة، حيث وردت بها الاحالة المعنية ص 79، مطبعة المجمع العلمي العراقي 1377 هـ / 1958م.

خط المؤامرات، وقلم سماه خط القصص، وقلم مقصوص سماه الحوائجي، وكان خطه يوصف بالبهجة والحسن، من غير إحكام ولا إتقان (13).

وسيرد ـ بتأخر هذا العرض ـ تفسير هذه الأقلام، بعد ما تناولها إصلاح ا بن مقلة ومن جاء بعده.

ونشير ـ الآن ـ إلى فقرة للقلشندي يعقب بها هكذا ، «... وقد علم مما تقدم ذكره أن ألقاب الأقلام من الثلثين والنصف والثلث وخفيف الثلث والمسلسل والغبار ، قديمه، وإن وقع في أذهان كثير من الناس أنها من مخترعات ا بن مقلة وا بن البواب فمن بعدهما » (14).

---

13) «الفهرست» ص 18 ـ 19، وصبح الأعشى» 3 / 16، وقد جاءت عبارة الفهرست هكذا ، «لم يزل الناس يكتبون على مثال الخط القديم (الكوفي) الذي ذكرناه إلى أول الدولة العباسية، فحين ظهر الهاشميون اختصت المصاحف بهذه الخطوط، وحدث خط يسمى العراقي وهو المحقق الذي يسمى وراقي، ولم يزل يزيد ويحسن حتى انتهى الأمر إلى المامون، فأخذ أصحابه وكتابه بتجويد خطوطهم، فتفاخر الناس في ذلك.

وظهر رجل يعرف بالأحول المحرر من صنائع البرامكة، عارف بمعاني الخط وأشكاله، فتكلم على رسومه وقوانينه، وجعله أنواعا... فلما رتب الأقلام جعل أولها ألاقلام الثقال، فمنها قلم الطومار وهو أجلها... ومن الأقلام قلم الثلثين. قلم السجلات. قلم العهود. قلم المؤامرات. قلم الامانات. قلم الديباج. قلم المدمج. قلم المرصع. قلم النساخ».

ويلاحظ في فقرة الفهرست أن الأحول المحرر تكلم على رسوم الخط وقوانينه، مما يؤكد مرة أخرى أن ابن مقلة مسبوق ـ إلى حد ـ بمراعاة النسبة الخطية في الكتابة.

وانظر عن الأحول المحرر ذيل «الخطاط البغدادي علي بن هلال» ص 54 ـ 57.

14) «صبح الأعشى» 3 / 18، ويؤكد هذا فقرة ابن النديم الواردة بالتعليق رقم 13، وفي كلام ابن مقلة نفسه ورد ما يلي ، «للخط أجناس قد كان الناس يعرفونها، ويعلمونها أولادهم على ترتيب، ثم تركوا ذلك وزهدوا فيه كزهدهم في سائر العلوم والصناعات، وكان أكثرها وأجلها قلم الثلثين، وهو الذي كانت السجلات تكتب به فيما تقطعه الأيمة، وكان يسمى قلم السجلات.

ثم ثقيل الطومار، وهو البطاقة. والشامي، وكان يكتب بهما ـ في القديم ـ عن ملوك بني أمية، ويكتب إليهم به المؤمرات بمفتح الشامي.

7 - وابن مقلة هو الوزير أبو علي ، محمد بن علي بن الحسين البغدادي، المتوفي عام 328 هـ (15)، وهو من تلاميذ الأحول المحرر (16).

8 - وله أخ باسم أبي عبد الله الحسن، توفي عام 338 هـ (17).

وإلى الأخوين - معا - يرجع الفضل في تطوير الخط الكوفي وفروعه، (18) حتى انتهى - مع مر الزمن - إلى الأوضاع المتعارفة للخط الشرقي، حيث ابتعد - بهذا الإصلاح - عن الخط الكوفي، الذي زال استعماله من المشرق إلا نادرا.

وقد وضع ابن مقلة للخط مقاييس سماها «نسبة فاضلة»، وأطلق على خطها لقب **المحقق**، (19) وعنون الخط الذي لا يلتزم هذه النسبة باسم الدارج أو **المطلق**، وكان الوزير أوحد الدنيا في كتابة هذه الخط

ثم استخلص بنوا العباس قلم النصف، فكتب به عنهم، وترك ثقيل الطومار والشامي.

ثم إن المامون تقدم إلى ذي الرياستين بأن يجمع حروف قلم النصف ويباعد مابين سطوره، ففعل ذلك وسمى القلم الرياسي، فصارت المكاتبة به عن السلطان بقلم النصف والقلم الرياسي، والمكاتبة إليهم بخفيفهما، والمكاتبة من الوزراء إلى العمال بقلم الثلث، ومن العمال إليهم بصغيره، وكتب الوزراء إلى السلطان بقلم المنشور عوضا من مفتح الشامي وبصغير المنشور، وسميا قلم المؤامرات، وقلم الرقاع - وهو صغير الثلث - للظلامات، وقلم الحلبة وغبار الحلبة وصغيرهما للأسرار والكتب التي تشد على أجنحة الأطيار...».

15) ترجمته وبعض مصادرها عند الزركلي في «الاعلام» 7 / 157 - 158، وفي «الفهرست» لابن النديم - ص 20 - معلومات أخرى عنه وعن أسرته.

16) ترجم ياقوت لإسحاق بن ابراهيم الأحول المحرر وقال عنه : «وهو أستاذ ابن مقلة، ولأبي علي إليه رسالة» حسب «معجم الأدباء» طبع دار المامون 6 / 61.

17) ترجمته في «معجم الأدباء» 9 / 28 - 34.

18) «صبح الأعشى» 3 / 17.

19) ذكر ابن النديم لقب المحقق للخط الذي حدث حينما ظهر العباسيون انظر فقرة «الفهرست» الواردة بالتعليق رقم : 13.

الأخير. بينما تفرد أخوه أبو عبد الله بإجادة المحقق، وهو خط النسخ آنذاك (20).

قال ياقوت ، «كان الوزير (ابن مقلة) أوحد الدنيا في كتبة قلم الرقاع والتوقيعات، لا ينازعه في ذلك منازع، ولا يسمو إلى مساماته ذو فضل بارع، وكان أبو عبد الله (أخوه) أكتب من أخيه في قلم الدفاتر والنسخ...» (21).

وتقوم النسبة الخطية عند الوزير ابن مقلة على قياس جميع الحروف بمعيار وضع الألف، فالباء مركبة من خطين ، منتصب ومنبسط، ونسبتهما - معا - إلى الألف بالمساواة، والجيم ، نصف دائرة، قطرها مساو للألف، ثم تسير باقي الحروف الهجائية على هذه النسبة، حيث توجد هندسة جميع الحروف مشروحة بأتم توضيح أوائل الجزء الثالث من كتاب «صبح الأعشى»، (22) اقتباسا من بعض المصادر يتقدمها ابن مقلة الوزير.

وقد ألف في هذا الاتجاه رسالة باسم «ميزان الخط»، توجد بين مخطوطات المكتبة الأحمدية بتونس (23)، وبدار الكتب المصرية رسالة بعنوان «رسالة الوزير ابن مقلة في علم الخط والقلم» (24).

أما خطه فيقال ، انه يوجد في مكتبة متحف هراة بأفغانستان: مصحف كتبه بخط كوفي (25).

---

20) «صبح الأعشى» 3 / 17. قصة الكتابة العربية ص 63 - 64.
21) «معجم الأدباء» 9 / 29.
22) 3 / 27 - 38، 45 - 49.
23)
24) «فهرس دار الكتب المصرية» 6 / 148.
25) «مجلة معهد المخطوطات العربية» مج 2 ج 1 ص 32، وانظر ذيل «الخطاط البغدادي علي بن هلال» ص 50 - 51.

وإلى هنا تبينا دور أبي علي ابن مقلة في إصلاح الخط الكوفي. على أن مؤلف «صبح الأعشى» (26) يؤكد أن الإصلاح المنوه به بدأ من وقت مبكر. وهو يقول في هذا : «... إن أول ما نقل الخط العربي من الكوفي إلى ابتداء هذه الأقلام المستعملة الآن : في أواخر خلافة بني أمية واوائل خلافة بني العباس، على أن الكثير من كتاب زماننا يزعمون أن الوزير أبا علي بن مقلة هو أول من ابتدع ذلك، وهو غلط. فإنا نجد من الكتب بخط الأولين - فيما قبل المائتين - ما ليس على صورة الكوفي، بل يتغير عنه إلى نحو هذه الأوضاع المستقرة. وإن كان هو إلى الكوفي أميل، لقربه من نقله عنه».

9 - وقد كان من الآخذين عن أبي علي بن مقلة : محمد بن أسد الغافقي البغدادي، المتوفي عام 410 هـ.

10 - ومحمد بن علي الشيرازي، المعروف بالسمساني، المتوفي عام 415 هـ (27).

وقد كان بالأندلس مصحف شريف بخطه مكتوبا بطريق النسبة الهندسية التي تتميز بها مدرسة ابن مقلة. وهذا ما يجليه المقري بهذه الفقرة :

«وقال ابن خليل السكوني في فهرسته : شاهدت بجامع العديس بإشبيلية ربعة مصحف في أسفار، ينحى به لنحو خطوط الكوفة. إلا أنه أحسن خطا وأبينه وأبرعه وأتقنه. فقال لي الشيخ الأستاذ أبو الحسين بن الطفيل بن عظيمة هذا خط ابن مقلة. وأنشد :

خط ابن مقلة من أرعاه مقلته ودت جوارحه لو أنها مقل

ثم قسنا حروفه بالضابط. فوجدنا أنواعها تتماثل في القدر والوضع : فالألفات على قدر واحد. واللامات كذلك. والكافات والواوات وغيرها بهذه النسبة.

«نفح الطيب» المطبعة الأزهرية المصرية 2 / 499. وأصل ذلك في «أنوار التجلي على ما تضمنته قصيدة الحلي» تأليف عبيد الله الثعلبي الفاسي مخطوط.

26) 3 / 15. وقارن مع التعليقين رقم 11، 13.

27) «صبح الاعشى» 3 / 17 مع حكمة الاشراق إلى كتاب الأفاق» لمحمد مرتضى الزبيدي. نوادر المخطوطات ج 5 : الرسالة الثانية. مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر. ص 85.

11 ـ وعنهما ـ معا ـ أخذ ابن البواب ، أبو الحسن علي بن هلال البغدادي، المتوفي عام 413 هـ (28)، ويعتبر مؤسس مدرسة للخطوط العربية بقيت إلى زمن ياقوت المستعصمي (29).وقد نوهت المصادر المختصة (30) بمزايا ابن البواب في هذا الميدان، وكان الذي جلا هذه النقطة ودققها أكثر، هو مؤلف رسالة «الكتابة المنسوبة» (31) في فقرة يقول فيها عن المعنى بالأمر :

«... فرأى إبني مقلة قد أتقنا قلمي التوقيعات والنسخ، ولكن لم يرسخا ـ رحمهما الله ـ في إتقانهما ذلك الرسخ، فكمل معناهما وتممه، ووجد شيخه ابن أسد يكتب الشعر بنسخ قريب من المحقق فأحكمه، وحرر قلم الذهب وأتقنه، ووشى برد الحواشي وزينه، ثم برع في الثلث وخفيفه، وأبدع في الرقاع والريحان وتلطيفه، وميز قلم المتن والمصاحف، وكتب بالكوفي فأنسى القرن السالف».

ولابن البواب قصيدة رائية في قواعد الخط، وهي منشورة (32).

وانظر عن ترجمة الخطاطين : رسالة «الخطاط البغدادي علي بن هلال» : تحقيقات وتعليقات ص 19 ـ 20.

28) ترجمته وبعض مصادرها في «الأعلام» 5 / 183.

29) «دائرة المعارف الإسلامية» : الترجمة العربية مجـ 1 / 104.

30) من هذه المصادر : «صبح الأعشى» 3 / 17، «وكشف الظنون» نشر مكتبة المثنى ببغداد 1 / ع 711، «ودائرة المعارف الإسلامية» : الترجمة العربية مجـ 1 / 103 ـ 104، هذا إلى أن ابن البواب هو موضوع رسالة «الخطاط البغدادي علي بن هلال»، وذيلها، حيث يتكرر الرجوع لها في هذه التعاليق.

31) «مجلة معهد المخطوطات العربية» مجـ 1 ج 1 ص 123 ـ 127 حيث يوجد النص الكامل لرسالة «الكتابة المنسوبة».

32) ورد نصها كاملا ـ 23 بيتا ـ في مصور الخط العربي ص 372 ونشرت مع شرحها لابن الوحيد بتونس ـ 1967 ـ في مطبعة المنار بتحقيق الأستاذ هلال ناجي ؛ 22 ص.

وعلى خلاف أكثر الخطاطين السابقين ، فإن إبن البواب لا يزال خطه معروفا. (33) وبين منتسخاته المنوعة ، كتب القرآن الكريم بيده 64 مرة. إحداها بالخط الريحاني. أهداها السلطان العثماني سليم الأول إلى جامع «لإله لي» بالإستانة. حيث لا تزال محفوظة به (34).

وتوجد مصورات من خط ابن البواب في نماذج متنوعة يحتفظ بها كتاب «مصور الخط العربي» في ستة أشكال من رقم 136 حتى رقم 141 ص ، 43 ـ 45. وبما أن هذا المصدر ستتكرر الإحالة عليه. يكتفي في الإشارة له ـ استقبالا ـ بهذه العلامة ، م.خ.ع.

12 ـ ومن مشاهير الذين احتذوا طريقة ابن البواب ، ياقوت بن عبد الله الموصلي. المشهور بثلاثة ألقاب ، النوري والملكي والشرفي. والمتوفى عام 618 هـ يقول عنه ابن خلكان ، (35) «انتشر خطه في الآفاق. ولم يكن في آخر زمانه من يقاربه في حسن الخط. ولا من يؤدي طريقة ابن البواب ـ في النسخ ـ مثله».

وكان مغرى بنقل صحاح الجوهري. فكتب منه نسخا كثيرة كل واحدة في مجلد. تباع كل نسخة بمائة دينار. ويذكر الزبيدي (36) ـ الذي نقتبس منه هذه الفقرة ـ أنه رأى نسخة منها بمصر.

وخطه منه نموذج واحد عند الزركلي في كتاب «الأعلام». باللوحة رقم 1444 ج 9 أمام ص ، 128.

---

33) ارجع إلى رسالة «الخطاط البغدادي علي بن هلال» وذيلها ص 22 ـ 23. 85 ـ 89.
34) «دائرة المعارف الإسلامية» ، الترجمة العربية مجـ 1 / 103.
35) وفيات الأعيان مطبعة بولاق 1299 هـ 2 / 274 عند ترجمته.
36) «حكمة الاشراق» ص 86.

13 ـ وبعد ياقوت الموصلي يأتي ياقوت المستعصمي الطواشي، المتوفي ـ ببغداد ـ عام 698 هـ (37)، وهو ـ حسب «شذرات الذهب» (38) ـ آخر من انتهت إليه رئاسة الخط المنسوب، وكان يكتب على طريقة ا بن البواب.

وخطه لا يزال معروفا، وبالخصوص في مصاحف وأجزاء قرآنية كريمة، يحتفظ بها معهد المخطوطات بالقاهرة في أشرطة مصورة عن مكتبة أمانة ـ أحمد الثالث بالاستانة (39)، هذا إلى مصحفين شريفين وبعض السور محفوظين بدار الكتب المصرية (40)، مع مصحفين مكرمين وجزء به سورة القيامة ، ثلاثتها في الكتبخانة السلطانية بطهران (41)، وهناك نماذج مصورة من خطه في م.خ.ع ، أربعة أشكال من رقم 195 حتى رقم 198 ص ، 60 ـ 61، وواحد رقم 330 ص 99.

وبالمغرب تحتفظ الخزانة الملكية ـ رقم 813 ـ بنسخة من د يوان جرير بخط منسوب لياقوت المستعصمي (42).

٥ ٥ ٥

المدرسة المصرية :

زال حكم العباسيين عن بغداد وما إليها عام 656 هـ وتبع ذلك

---

37) ترجمته وبعض مصادرها في «الاعلام» 9 / 157 ـ 158.

38) 5 / 443.

39) «فهرس المخطوطات المصورة 1 / 1، 3 ـ 4.

40) «فهرست الكتب العربية، الموجودة بالكتبخانة الخديوية» الطبعة الثانية 1 / 6، 82 ـ 83.

41) فهرست قرءانهاي خطي كتابخانه سلطنتي «تأليف بدري ءاتاباي، أرقام 222،139،1.

42) وقف المقري ـ بالمدينة المنورة ـ على مصحف شريف بخط المنوه به، ولاحظ أنه مكتوب بطريق النسبة الهندسية لمدرسة ابن مقلة، حسب «نفح الطيب» 2 / 499.

انتكاس في حضارة دار السلام، ونزوح العلوم والفنون عنها إلى جهات أخرى، منها مصر وفارس.

وحسب ابن خلدون (43) فإن بلاد الكنانة ـ في القرن الهجري الثامن ـ كان بها معلمون يوظفون لتعليم الحروف بقوانين ـ في وضعها وأشكالها ـ متعارفة بينهم، فلا يلبث المتعلم أن يحكم أشكال الحروف في أوضاعها، بعد ما لقنها جيدا، وأتقنها تدربا وكتابة، وتلقاها قواعد علمية، فيأتي خطه أحسن ما يكون.

وقد ازدهرت في مصر المملوكية الكتابة بقلم الثلث والثلثين، ونبغ بها خطاطون ومؤلفون في قوانين الخط.

14 ـ وكان في طليعتهم محمد بن علي بن أبي رقيبة محتسب الفسطاط (44).

15 ـ ثم تلميذه أبو علي الزفتاوي : محمد بن أحمد بن علي المصري المكتب (44 ك) بالفسطاط، والمتوفي عام 806 هـ، وحسب السخاوي صار المترجم غاية في معرفة الخطوط المنسوبة، لا يرى خطا منها إلا ويعرف الذي كتبه، لا يلحق في معرفة ذلك.

وقد انتفع به المصريون في تجويد الخط، وصنف «منهاج الإصابة في أوضاع الكتابة» : (45) مختصر في قلم الثلث مع قواعد ضمها إليها، فجاء حسن الصنع (46).

---

43) «المقدمة» المطبعة البهية المصرية ص 367 و 495.

44) «صبح الأعشى» 3 / 18.

44 ك) المكتب معلم الكتابة، وهو بكسر التاء المشددة.

45) «الضوء اللامع للسخاوي 7 / 24 عند ترجمته.

46) «صبح الأعشى» 3 / 18.

16 ـ أبو العباس القلقشندي : أحمد بن علي بن أحمد الفزاري القاهري، المتوفي عام 821 هـ. (47) وهو مؤلف «صبح الأعشى. في قوانين الإنشا»، من 14 جزءا منشورة مرتين، ويهم دراستنا من هذه الموسوعة جزءها الثالث (48)، حيث يفرد المؤلف قطعة مهمة منه للتعريف بالخط وقوانينه، وذكر مشاهير الخطاطين حتى عصر التأليف، مع إثبات نماذج لأشكال الكتابة العربية في رسم الحروف وتركيب الكلمات والجمل.

17 ـ الأثاري : شعبان بن محمد بن داود الموصلي ثم المصري، المتوفى ـ بها ـ عام 828 هـ. أخذ عن أبي علي الزفتاوي سابق الذكر، ولازمه حتى تمهر في الخط المنسوب، وصار رأس تلامذته، فأجازه واشتغل مكتبا. (49) وله في صنعة الخط منظومة من ألف بيت، على طريقة لم يسبق إلى مثلها، حسب تنويه صبح الأعشى (50).

ويحتفظ كتاب الأعلام للزركلي بنموذج واحد من خطه في اللوحة رقم 503 ج 3 امام ص : 240.

18 ـ ابن الصائغ : عبد الرحمن بن يوسف القاهري المتوفي عام 845 هـ.

تعلم الخط المنسوب، وأتقن قلم النسخ، ثم تبني في الوراقة طريقة متميزة، وقد توظف لتلقين الكتابة بعدة مدارس، فانتفع به طبقات من المتعلمين، وصار شيخ الخطاطين في وقته دون منافس، (51) وهو الذي

47) ترجمته وبعض مصادرها في «الاعلام» 1 / 172.

48) من ص 5 إلى ص 226.

49) «الضوء اللامع» 3 / 301 ـ 303 عند ترجمته.

50) 3 / 18.

51) «الضوء اللامع» 4 / 161 ـ 162.

سن عادة الإجازة للشهادة ببلوغ الخطاط درجة الكمال : نظير شهادة التخرج. (52) وألف ـ في مادة اختصاصه ـ «تحفة أولى الألباب. في صناعة الخط والكتاب»، وهي منشورة (53).

وإلى جانب ذلك اشتغل بالنساخة. فكتب عدة مصاحف كريمة وسواها من الكتب والقصائد. (54) ويعرف ـ الآن ـ بخطه ـ ثلاثة مصاحف شريفة محفوظة في دار الكتب المصرية. (55) وخاتمة أحد هذه يوجد مصور لها في م. خ. ع بالشكل رقم 218 ص 67. مع شكل آخر رقم 516 (ج) ص : 168.

۵ ۵ ۵

وإلى هنا تبينا من هذا العرض ملامح من ازدهار الخط العربي في مصر المملوكية. غير أن ابن خلدون (56) يلاحظ تراجع النساخة المصرية في عصر كتابة المقدمة : «حوالي نهاية القرن الهجري الثامن». وفي الفترة ذاتها يؤكد نفس المصدر أن الإجادة في الانتساخ والخط موجودة في بلاد العجم. يعني منطقة فارس. حيث تتلو عروضها هذه الفقرة.

۵ ۵ ۵

---

52) «مصور الخط العربي» ص 330 و 379.
53) بتونس 1967 بتحقيق الأستاذ هلال ناجي.
54) «الضوء اللامع 4 / 162.
55) «فهرست الكتب العربية الموجودة بالكتبخانة الخديوية» 1 / 10.
56) المقدمة ص 369.

مدرسة إيران :

كانت الكتابة العربية بفارس تستخدم خطا يحمل اسم **الشكسته،** وهو الخط القديم بهذه المنطقة، (57) ويرسم في وضع شبيه بالنسخي مع انكسار في حروفه وتراكب بعض كلماته، حسب نماذج منه في م.خ.ع : بالشكلين رقم 664 و 666 ص : 231، مع الشكل رقم 680 (ب) ص 237.

وبدأ توافر أسماء الخطاطين بإيران من صدر القرن الهجري السابع، (58) ومع مر الزمن **امتازت** الوراقة الفارسية بظهور أقلام عربية **جديدة،** في مقدمتها خط **التعليق،** وتتميز حروفه القائمة بميل قليل من اليسار إلى اليمين.

وبعد هذا حوالي بداية القرن 8 هـ وضعت قواعد جديدة لتجويد خط **نستعليق،** (59) فجاء عنوانه مركبا من كلمتي النسخ والتعليق، ليدل على أن الكتابة المعنية تجمع في وضعها بين شكلي القلمين، وتمكن مشاهدة نماذج منه ومن خط التعليق في م.خ.ع من ص : 216 إلى ص : 239.

وقد واكب **جودة** أوضاع الكتابة الإيرانية، براعة الوراق الفارسي في **التذهيب والتصوير،** وازدهرت هذه النهضة بدءا من أواخر المائة الهجرية الثامنة على عهد الأسرة التيمورية.

وبلغت أوجها أيام الصفويين في مدينة هراة بالأفغان، ثم بمدينة تبريز : العاصمة الصفوية، حيث صارت ـ أيام ازدهار هذه الدولة ـ مركزا

---

57) «قصة الكتابة العربية» تأليف إبراهيم جمعة ص 78.

58) «مصور الخط العربي» ص 378.

59) المصدر ص 375.

عالميا لإنتاج المصاحف الخطية الفاخرة، ومنها خرجت أبرع النماذج في النسخ والثلث، وأبدع الزخرفة والتذهيب، مع ابتكار التقسيم المصور لصفحات العناوين إلى مناطق... (60) وبقي نموذج المصحف المبتكر ـ هناك ـ مثلا يحتذى في فارس وتركيا والهند.

وفي الوقت نفسه قامت نهضة في كتابة النصوص الأدبية، وأسفر تعاون الخطاطين والمصورين الإيرانيين عن إنتاج كتب غاية في الجمال. (61) ومن مشاهير الخطاطين بالمدرسة الإيرانية :

19 ـ محمد بن محمود السمرقندى المتولد بهمذان، وإقامته ببغداد، وتوفي نحو عام 780، ومن أوضاعه رسالة (مخطوطة) باسم «الصنائع»، ذكر فيها الصنائع التي التزمها في مصحف شريف كتبه بخطه، وقال : إنها تبلغ ألوفا (62).

20 ـ بدر الدين التبريزي : 800 هـ، جود الأقلام العربية الستة، وأضاف إليها قلما سابعا وهو الترسل بخط فارسي (63).

21 ـ أبو بكر الراوندي المتوفى عام 829 هـ، كان يجيد سبعين نوعا من مختلف الخطوط (64).

---

(60) انظر «مصور الخط العربي» : ش 638 ص 220.
ش 641 و 643 ص 222.
ش 646 ص 224. ش 649 ص 225.

(61) «الفن الإسلامي» تأليف أرنسنت كونل، تعريب د. أحمد موسى، نشر دار صادرفي بيروت : ص 145.

(62) «الأعلام» للزركلي 7 / 309.

(63) «مصور الخط العربي» ص 376.

(64) «المصدر» ص 376.

22 ـ إبراهيم سلطان بن شاه رخ بن تيمورلنك، المتوفى عام 839 هـ. اشتهر بقدرته على الكتابة بستة أساليب خطية مختلفة (65).

23 ـ أحمد جمال الدين الحافظ الأصفهاني، الذي تحتفظ له دار الكتب المصرية بالجزء السابع عشر من ربعة قرآنية : تجزئة ثلاثين، فرغ من كتابتها في منتصف ربيع الأول عام 906 هـ (66).

24 ـ سلطان علي المشهدي من مدينة هراة : 908 هـ. (67) وله كتابة بخط النستعليق، وأخرى : تعليق : م.خ.ع.ش 639، 640 ص : 220 و 221.

25 ـ مير علي الكاتب التبريزي : 799 هـ. من أساتذة خط التعليق، وتنسب إليه قواعد تجويد خط «النستعليق». (68) حيث يوجد نموذج منه بخطه : م.خ.ع.ش : 638 ص : 220.

26 ـ سلطان محمد نور : 950، ابن وتلميذ سلطان علي المشهدي، وكان خطاطا في البلاط الصفوى (69).

---

65) «الفنون الجميلة في العصور الإسلامية» تأليف عمر رضا كحالة، المطبعة التعاونية بدمشق : ص 183، وللخطاط ترجمة عند السخاوي في الضوء اللامع» 1 / 52 ـ 53، فيذكر أن له خطا بديعا يضرب ـ بحسنه ـ المثل، بل قيل : إنه يوازي خط ياقوت.

66) «فهرست الكتب العربية الموجودة بالكتبخانة الخديوية» 1 / 25.

67) «مصور الخط العربي» ص 378.

68) «المصدر» ص 375 و378.

69) «الفنون الجميلة في العصور الإسلامية» ص 186.

«مصور الخط العربي» ص 378.

27 ـ الولي علاء الدين بن شمس الدين محمد ، الحافظ التبريزي، ومن نماذج خطه خاتمة مصحف شريف فرغ من كتابته في رمضان عام 964 هـ م.خ.ع.ش 224 ص ، 69 (70).

28 ـ شاه محمود النيسابوري، من أبرز الخطاطين في البلاط الصفوي (71)، وتحتفظ دار الكتب المصرية بخطه في جزء مكتوب به سورة الفتح وفاتحة الكتاب عام 965 هـ (72).

29 ـ محمد الحافظ بن أحمد الخليلي التبريزي، من آثاره مصحف كريم كتبه ـ بالخط الريحاني ـ عام 988 هـ حيث يذكر أن هذا هو الثاني والخمسون من المصاحف الشريفة المرقومة بخطه (73).

وحوالي عصر هذا الخطاط بدأت المدرسة الإيرانية في التراجع، لتفسح المجال أمام المدرسة الجديدة بتركيا والهند المغولية، وقد انتقلت الخلافة إلى بني عثمان من عام 922 هـ.

۵ ۵ ۵

المدرسة العثمانية :

كانت قاعدتها بالاستانة عاصمة الدولة التركية العثمانية، وتعتبر هذه المدرسة ـ في نشأتها ـ وليدة مدرسة تبريز الإيرانية، حيث أخذت

(70) في كتبخانة طهران ، ثلاثة مصاحف شريفة بخطه أرقام 3 و60 و73، حسب «فهرس قرءانهاي خطي كتابخانه سلطنتي»، فتوجد به ثلاث لوحات مصورة من هذه المصاحف إزاء ص 6 و156 و188.

(71) «الفنون الجميلة في العصور الإسلامية» ص 186.

(72) «فهرست الكتب العربية الموجودة بالكتبخانة الخديوية» 1 / 83.

(73) المصدر 1 / 29.

عن الفرس كتابات الثلث والثلثين والنسخ، وخلع الأتراك عليها وبالخصوص خط الثلث - ضروبا من الإجادة والتفنن.

ثم ابتكروا أقلاما جديدة ، منها خط **الرقعة** بكسر رائه، وخط **الإجازة**، واشتقوهما من قلم النسخ والثلث، كذلك استحدثوا الخط **الديواني**، وولدوا منه **الهمايوني** ، خط التوقيع السلطاني الذي تتوج به المكاتب الرسمية، (74) انظر عن نماذج هذه الخطوط الأربعة م.خ.ع ، الإجازة ، من ص 240 إلى 243، والديواني والهمايوني ، من ص 247 إلى ص 264، والرقعة ، من ص 268 إلى ص 271.

وإلى جانب هذه الأقلام المبتكرة، برع الوراقون العثمانيون في **الزخرفة والتذهيب والتلوين** بشكل يستوقف الأنظار، وتخصصوا - حسب إشارة البعض - في إنتاج **المصاحف** الصغيرة التي توضع في الجيب، كما تمرنوا على انتساخ الملاحم الفارسية بمصوراتها الدقيقة المصغرة (75).

ولما كانت الدولة العثمانية تنشر ظلها على أكثر العالم الإسلامي، فقد شاعت أقلامها بهذه الأرجاء، واستمرت - حتى الآن - هي المفضلة في كتابة الحرف العربي.

وتبعا لهذا الاتساع في نطاق الدولة، بالإضافة لطول مدتها ، ارتفعت أعداد الخطاطين بالامبراطورية العثمانية، وهذه نماذج منهم :

---

74) «قصة الكتابة العربية» ص 73 - 74، وقارن مع «مصور الخط العربي» ص 379 و380 و381 و384.

75) «الفن الإسلامي» ص 173.

30 ـ حمد الله بن الشيخ مصطفى الأماسي المعروف با بن الشيخ، والمتوفى نحو عام 957 هـ ، الشيخ الأول لخطاطي الأتراك، يقول عنه الزبيدي : «هو الذي استنبط هذه السموت المعروفة في زماننا من خطوط المتقدمين، حتى برع كتاب زمانه، وفاق أهل عصره وأوانه»

ويقال : إنه كتب بيده ـ من خصوص المصاحف الشريفة-أربعة وأربعين، سوى منتسخاته الأخرى التي تتجاوز الألف (76).

وله مصحفان شريفان بدار الكتب المصرية، (77) ونماذج من خطه يحتفظ بها م.خ.ع.ش 221 ص 68، ش 585 ص 190، مع نماذج للأقلام الستة (78) ش 350 ـ 355 ص 104 ـ 105.

31 ـ أحمد أفندي قَرَهْ حِصاري المتوفى عام 963 هـ. وقد جمع ـ فيما يقال ـ بين قواعد أساتذته الذين أخذ عنهم واستنبط منها طريقته في الخط. فكتب بها جملة من المصاحف الكريمة وغيرها. (79) وله بدار الكتب المصرية جزء به سورة الأنعام، (80) وتمكن رؤية أحد النماذج من خطه م.خ.ع.ش 222 ص 69.

32 ـ درويش علي أفندي المتوفى عام 1086 هـ ، الشيخ الثاني للخطاطين العثمانيين، يقول عنه الزبيدي : «وخطه هو العمدة عليه في

---

76) «حكمة الإشراق إلى كتاب الآفاق» ص 88 ـ 89.

77) «فهرست الكتب العربية الموجودة بالكتبخانة الخديوية» 1 / 80.

78) الأقلام الستة هي خطوط النسخ، والثلث، والمحقق، والريحان والتواقيع. والرقاع، وهناك لوحة تجمع الأقلام الستة وخطوطا أخرى، كتبها الخطاط نصير المنشي سنة 948 هـ حسب «مصور الخط العربي» : ش 361 ص 107.

79) «حكمة الإشراق...» ص 90.

«مصور الخط العربي» ص 331.

80) «فهرست الكتب العربية الموجودة بالكتبخانة الخديوية» 1 / 83.

زماننا»، ثم يفيد المصدر ذاته أن هذا كتب ـ بيده ـ ثمانية وثمانين مصحفا فضلا عن غيرها. (81 وبدار الكتب المصرية جزء كتب فيه سورة «عم» سنة 1083 (82).

33 ـ الحاج عثمان الأول المعروف بالحافظ بن علي القسطنطيني الحنفي، المتوفى عام 1110 هـ. وهو الشيخ الثالث لخطاطي الأتراك. يقول عنه المرادي : «برع ومهر بالخطوط وأنواعها... وتنافس الناس في خطه، وبيع بالثمن الغالي... وفاقت شهرته على خط ياقوت... قيل : كتب ـ بخطه-خمسة وعشرين مصحفا شريفا تغالى الناس بهم، وحصلت له الشهرة التامة» (83) وكان مبرزا في خط النسخ.

ومن هذه المصاحف المنوه بها : جزء في دار الكتب الظاهرية عام 1054 هـ. (84) ومصحف بدار الكتب المصرية عام 1083 هـ. (85) هذا إلى نماذج من خطه م.خ.ع.ش 226 ص 70، ش 598 (ب) ص 196، مع أربع لوحات : ش 601 ـ 604 ص 198 ـ 199.

۵ ۵ ۵

ومن الجدير بالذكر أن الحافظ عثمان الأول : يأتي في طليعة الخطاطين الذين نشرت مصاحفهم بطريق التصوير من خطهم، ومنها :

---

81) «حكمة الإشراق...» ص 92.

82) «فهرست الكتب العربية الموجودة بالكتبخانة الخديوية» 1 / 83.

83) «سلك الدرر، في أعيان القرن الثاني عشر» دار الطباعة الكبرى بالقاهرة سنة 1301 هـ : 3 / 163 ـ 164، ويوقت هذا المصدر وفاة المترجم بعام 1110 هـ خلاف الوارد في «حكمة الإشراق»، حيث يجعلها عام 1112 هـ.

84) «فهرس مخطوطات دار الكتب الظاهرية» : علوم القرءان، ص 9 ـ 10 : جزء من سورة «النبأ» حتى ءاخر القرءان الكريم.

85) «فهرست الكتب العربية الموجودة بالكتبخانة الخديوية» 1 / 80.

أ ـ المصحف المطبوع بالاستانة عام 1297 هـ. عن المصحف الذي كتبه الحافظ. وفرغ منه في ربيع الأول عام 1094 (86).

ب ـ المصحف المطبوع بمصر ـ دون تاريخ ـ عن المصحف الذي فرغ منه أوئل شعبان عام 1097 هـ (87).

والاثنان ـ معا ـ مكتوبان ـ أصالة ـ على وفق مصحف منلا علي بن سلطان محمد القاري الهروي المكي (88).

34 ـ ومن الخطاطين الذين نشرت مصاحفهم بطريق التصوير : محمد المعروف بشكري زاده، ومصحفه مصور بالاستانة (89).

35 ـ مصطفى نظيف الشهير بقدر وغلي : تصوير دار العهد الجديد للطباعة بمصر.

36 ـ محمد أمين الرشدي: طبع بألمانيا عن المصحف الشريف الذي كتبه عام 1236 هـ.

---

86) منه 18 نسخة في دار الكتب الوطنية بتونس، حسب «فهرس المكتبة العبدلية» 1 / 3 ـ 4، مع نسخة بدار الكتب المصرية، حسب «فهرست الكتب العربية الموجودة بالكتبخانة الخديوية» 1 / 88.
وكان بالخزانة التيمورية مصحف شريف مطبوع ـ بالإستانة عام 1312 هـ ـ عن خط الحاج عثمان الحافظ. «فهرس الخزانة التيمورية» 1 / 5.

87) وقفت عليه مباشرة.

88) هو شارح «الشفا» وغيرها من المؤلفات، ويقال : إنه كان يكتب في كل عام مصحفا وعليه طرر من القراءات والتفسير، فيبيعه فيكفيه قوته من العام إلى العام، حسب ترجمته عند الزركلي في «الأعلام» 5 / 166، واحد المصاحف الشريفة بخطه : في دار الكتب المصرية، حيث جاء ذكره في فهرست الكتب العربية الموجودة بالكتبخانة الخديوية» 1 / 80.

89) «المصدر الأخير» 1 / 87.

37 ـ الحاج أمين أفندي الرشدي : بدائرة المساحة العراقية ببغداد : عن المصحف الشريف الذى كتبه عام 1278 هـ (90).

38 ـ عبد الله زهدي بن عبد القادر النابلسي المتوفى عام 1296 هـ، درس الخط بالإستانة (91)، ويعرف من منتسخاته الجزء الثلاثون من القرآن الكريم الذي وقع تصويره بمصر (92).

39 ـ الحاج عثمان الثاني المعروف بقايش زاده، المتوفى عام 1311 هـ باستنبول، وبهذه المدينة صور مصحفه من خطه مرتين : عام 1312 هـ، ثم عام 1392 هـ في 616 ص.

40 ـ عبد العزبز بن عبد الحامد الرفاعي المتوفى عام 1353 هـ، وهو كاتب مصحف الملك فؤاد الأول «المصور» (93).

41 ـ محمد ابراهيم مدير مدرسة تحسين الخطوط بالأسكندرية، كتب القرآن الكريم ـ بالخط الفارسي ـ في صفحة واحدة مقاس 220 / 140 سم، عام 1948م (94).

٥ ٥ ٥

---

90) هذا المصحف الشريف والإثنان قبله : وقفت على ثلاثتها مباشرة.

91) «مصور الخط العربي» ص359.

92) «فهرست الكتب العربية الموجودة بالكتبخانة الخديوية» 1 / 89.

93) هذا المصحف الشريف والذي قبله : وقفت عليهما مباشرة.

94) «دليل جناح تطور الخط العربي»، التابع لمتحف الثقافة العربية بالقاهرة نشر الشركة المصرية للطباعة سنة 1969 : اللوحة رقم 40.

وسيكون هذا الاسم ءاخر نماذج الخطاطين من المدرسة العثمانية، واللائحة ـ بعد هذا ـ لاتزال طويلة، ولمعرفة أسامي أخرى، : يرجع إلى «حكمة الإشراق» ص 88 ـ 93، مع «مصور الخط العربي» ص 331 ـ 332 و 348 ـ 350 و 352 ـ 356 و 359 ـ 361 و 363 ـ 364.

وإلى هنا ينتهي عرض ملامح تطور الخط العربي بالمشرق الإسلامي، ويهمنا من ذلك - بالدرجة الأولى - معرفة بعض المميزات للخطوط المشرقية، وقد تبينا أنها تتفرع إلى عشرات الأنواع، وأكبرها - كان - هو قلم الجليل، وقد انتهى حينما غلب عليه اسم «الطومار الكامل» (95)، وكان الطومار عرض قطته ثلاثة مليمترات، ويليه قلم الثلثين : عرضه مليمتران، وقلم النصف : عرضه مليمتر ونصف، والثلث : عرضه مليمتر واحد، ثم تتدرج الأقلام في الدقة حتى تصل إلى قلم الرقاع والغبار، وبهذا الأخير كانت تكتب - قديما - بطائق الحمام ونحوها (96) من الأسرار، ويسمى - أيضا - قلم الجناح (97).

وهذه التحديدات بالمليمترات : موازية للتقديرات القديمة : فالطومار الكامل : عرض قطته أربع وعشرون شعرة من شعر البردون معترضات، ثم تتدلى النسبة - حسب الإعتبار المشار له - إلى قلم الثلث الذي عرض قطته ثمان شعرات، ومختصر الطومار : بين الكامل منه والثلثين (98).

---

95) ذكر ابن النديم في «الفهرست» ص 18 - 19 ترتيب الأحول المحرر للخطوط وقال : «... فلما رتب الأقلام جعل أولها الأقلام الثقال، فمنها قلم الطومار وهو أجلها... ومن الأقلام قلم الثلثين...»، وأخذ يعدد الأقلام دون أن يذكر بينها قلم الجليل، فدلل على أن هذا هو الذي غلب عليه اسم «الطومار»، وانظر التعليق رقم 8.

96) تاريخ الأدب العربي» للزيات، مطبعة الاعتماد بمصر، ص 153.

97) «صبح الأعشى» 3 / 132.

98) «صبح الأعشى» 2 / 454 مع 3 / 52.

أما طول الألف في كل قلم فيعتبر بأن تصرب نسبة عرضه في مثله، ويجعل طولها نظير ذلك (99)، والحساب بعدد الشعرات في كل قلم.

وقد تطور - مع مر الزمن - استخدام الخطوط المشار لها، فيذكر القلقشندى أنواعا مفضلة في عصره (100)، ثم يذكر حاجي خليفة الأقلام الرئيسية على عهده (101).

أما الخطوط المستعملة في عصرنا، فهي : الثلث، والنسخ، والرقعة، والديواني، والهمايوني، والفارسي، والإجازة، والتوقيع.

ثم يتفرع عن هذه خمسة فروع : جلي الثلث، وجلي الديواني، وجلي الفارسي الذي يسمى (نستعليق)، والريحاني، وخط التاج (102).

وللتفرقة بين هذه الأنواع وما إليها، نركز - أولا - على الخط النسخي المعروف، ومساحة عرضه - تقريبا - ثلث قلم الثلث (103) الذي تعرفنا عليه وشيكا.

والرقعة : خليط من النسخي والديواني.

ويسمى هذا الأخير ديواني لأنه يختص بالكتابات الرسمية في ديوان الدولة العثمانية، ويكتب بطراز خاص، وحروفه خليط من خطوط الثلث والنسخ والريحاني.

---

99) «المصدر» 2 / 454 - 455.

100) «المصدر» 3 / 53.

101) «كشف الظنون» 1 / ع 711.

102) رسالة الخطاط البغدادي علي بن هلال» ص 81. وهناك لوحة جامعة لسبعة نماذج من هذه الأقلام المعاصرة، م.خ.ع ، ش 696 ص 244.

103) «مصور الخط العربي» ص 366.

والهمايوني : توقيع السلاطين العثمانيين، وكان يرسم على شكل هرمي، ويكتب بخط الديواني وجلي الديواني...

والفارسي هو خط التعليق، ويختلف عن خط النسخ بميل يسير في حروفه القائمة إلى جهة اليمين، مع اختلاف عرض حروفه من جزء لآخر في الكلمة الواحدة.

والإجازة والتوقيع : مشتقان من الثلث والنسخ، ويتميز خطهما بحروفه ذات الألفات المشعرة، غير أن التوقيع أميل إلى التدوير من قلم الثلث، ومنه نموذجان : م. خ. ع، ش 337، 354 ص 101، 105.

أما نماذج الخطوط الأخرى من الرقعة فما بعدها، فقد سبقت الإشارة لها في مكان آخر من هذه العروض.

ونبين - الآن - أن الريحاني عرض خطه مقدار ثلث المحقق، وهو يمتاز بتداخل حروفه بعضها في بعض بأوضاع متناسبة كأنها أعواد الريحان، كما يلاحظ في نموذجين منه : م. خ. ع، ش 344، 353 ص 102، 104.

وخط التاج : إشارات ابتدعت في مصر قريبا لتوضع في أعلى بعض الحروف، وهذه الإشارات كأنها لام الألف مقلوبة مقوسة الألف واللام، حسب نماذج منه : م. خ. ع، ش 752 - 756 ص 272 - 273.

وسيبقى - بعد هذا - معرفة ألقاب أخرى، ومنها خط المحقق الذي يكتب على شكل الريحاني، غير أن مساحته تأتي ضعفي عرض الريحان، وقارن بين النوعين : م. خ. ع، ش 585 ص 190.

والمسلسل : الذي تتشابك فيه الحروف وتتصل الكلمات، مع تشعير في بعض حروفه، حسب النموذج : م. خ. ع ش 340 ص 101.

وخط الرقاع صغير الحروف، وأدق منه قلم الغبار : م. خ. ع. ش 341 (أ. ب) 345 ص 102 ـ 103.

وانظر عن شكل الطومار : م. خ. ع. ش 325 (أ.ب.ج) ص 96 ـ 97 (104).

ه ه ه

ومن ذيول هذا الموضوع التنبيه إلى بعض التعابير الواردة في وصف الخطوط. ومنها جلي الثلث، وجلي الديواني، وجلي الفارسي، ونتبين مدلول هذه إذا علمنا أن الجلي يشار به إلى كتابة أكثر عرضا من الوضع العادي للثلث أو الديواني أو الفارسي، كما أن خفيف هذه الأقلام هو ما كان إلى الدقة أقرب.

كذلك يرد ذكر الكتابة المنسوبة والخط المنسوب، أو الخط البديع، وهذان ـ معا ـ ليسا بنوعين متميزين، وإنما توصف بهما كل أنواع الخطوط المكتوبة على وضع خاص .

فالكتابة المنسوبة والخط المنسوب : يدل ذلك على الخط الذي تنتسب حروفه إلى بعضها بنسبة هندسية متقنة مجودة، كما تبينا ـ سابقا ـ عند ذكر إصلاح ابن مقلة للكتابة العربية.

أما الخط البديع فليس معناه سوى الكتابة الجميلة.

ه + ه

---

(104) شروح هذه الخطوط يرجع فيها إلى :
- صبح الأعشى ج 2 و 3.
- قصة الكتابة العربية.
- رسالة الخطاط البغدادي علي بن هلال.
- مصور الخط العربي.
- مجلة المجمع العلمي العراقي : المجلد 25.

ونختم هذا العرض بالإشارة إلى أن الخط العربي المشرقي، منتشر - خارج البلاد العربية - انتشارا واسعا بين المسلمين الناطقين بغير لغة الضاد، فتكتب به لغات الفرس والأفغان والبلوخستانيين والهند و باكستان والملايو وجاوة وأهل مدغسكر وزنجبار و بعض إفريقيا والفلبين والصين والتتروتركستان، وكانت اللغة التركية تدون بالعربية - أجيالا - قبل ثورة كمال أتاتورك (105).

ه + ه

وهنا ينتهي موضوع تطور الخط العربي بالمشرق، ويصل بنا المطاف إلى تطور الكتابة العربية في الجناح الثاني للعروبة بالغرب الإسلامي، وهو العرض التالي بإعانة الله سبحانه.

الرباط **محمد المنوني**

---

105) انظر «قصة الكتابة العربية» ص 35 - 39.

توضيح :

المصادر والمراجع الواردة بالهوامش ، تذكر وضعيتها عند الإحالة الأولى، ولا يتكرر ذلك في الإحالات التالية.

الحركة القومية العربية في جنيف
ما بين الحربين
-2-

بقلم: انطوان فلوري
ترجمة: قاسم الزهيري

وفي العدد 39 بتاريخ 15 سبتمبر من «منبر الشرق» علقت الجريدة على الهجمات الوهابية ضد الحجاز فوضعت ابن السعود بأنه «خادم انجلترا واداة هذه البلاد عن شعور أو عن غير شعور». وفي العدد 41 بتاريخ 15 أكتوبر 1924. كتبت المجلة. أن هذه الحرب تضعف الجزيرة العربية لصالح الامبريالية الانجليزية. وان «ابن السعود الذي يحكي أنه ذكي سيدرك ذلك. والا فسيمنى بالخسارة هو وآسيا العربية».

على كل حال. لا يبدو أن سقوط هذه الدولة في ديسمبر. 1925. قد تأثر له حماتها الأقدمون أو الرأي العام العالمي.

أما جريدة «منبر الشرق» فلم تكن هذه القضية هي القضية الوحيدة التي خسرتها بعد أن كانت رافعة لواءها. ففي نفس

الوقت كانت تمجد الحرب البطولية التي قام بها محمد بن عبد الكريم ضد دولتين أوروبيتين : إسپانيا وفرنسا (30).

كتب الغياتي في العدد 72 بتاريخ 12 أبريل 1926 افتتاحية بعنوان : «الريف يريد السلام». فدافع عن محمد بن عبد الكريم ونضاله. وفي العدد 74 بعد شهر عرض الكاتب الشروط الفرنسية ـ الاسبانية المقدمة في فاتح مايو وعلق قائلا : «اننا حين نسمع السب والقذف في حق الريفيين. لانتمالك من الاعتقاد بأنه لاحق لأي شعب إسلامي من أن يرفع الرأس... ان هناك حربا فعلية أشهرتها دولتان أوروبيتان كبيرتان ضد الريف هذا البلد الصغير الذي يريد السلام ويطالب بحقه الطبيعي في التصرف في مصيره».

مهما يكن فقد زادت خيبة الشرقيين الذين كانوا يضعون أملهم في العدالة التي كانت عصبة الأمم مؤتمنة عليها. وعبرت «منبر الشرق» عن ذلك بقولها :

ان حرب سوريا والريف والمعاهدة الانجليزية ـ الإيطالية حول الحبشة. والانتدابات وخباياها. والتباطؤ في حل قضية مصر ودخول هذه البلاد في عصبة الأمم. كل هذه الأحداث تسيء إلى سمعة عصبة الأمم وهيبتها إساءة واضحة (العدد 82 بتاريخ 21 سبتمبر 1926)».

ان هذه المعاينة المتشائمة في حق منظمة جنيف لم تمنع «منبر الشرق» من أن تؤدي مهمتها كناطقة باسم الأمم المضطهدة وبتوسيع اهتمامها بالعالم العربي قاطبة مبدية بذلك وعيها الكامل بضرورة التضامن بين الدول العربية ودول الهند والهند الصينية المضطهدة كذلك.

وكتب الغياتي في افتتاحية العدد 138 بتاريخ 25 فبراير 1931 حول العالم العربي ما يأتي :

«اننا لم نقل شيئا كثيرا عن المغرب الذي يخضع للظلم بدون شفقة ولا رحمة ولأهواء الأجنبي ولم نقل شيئا عن تونس والجزائر التي أصبحتا نهب المعمرين والاستعمار. ولا عن طرابلس وبرقة التي بعدما خاضتا كفاحا بطوليا من أجل الحياة تعانيان سكرات الموت في عهد حسنات المدنية» - «إذا قررت فرنسا في النهاية أن تجعل من سورية التي هي متقدمة عن العراق على الأقل ما جعلته انجلترا من هذا البلد الأخير أي حليفا لامستعمرة. فسنكون أول المحبذين. وبالرغم عن كون حظ سوريا أقل من حظ العراق فإنه على كل حال أحسن من حظ فلسطين التي تعاني في آن واحد نظام الانتداب وعواقب تصريح بلفور».

إذا كانت جريدة «منبر الشرق» قد عانت صعوبات منذ بداية الثلاثينات فلا يعود ذلك إلى الأزمة الاقتصادية فحسب.

فمواقفها الحاسمة بشأن مصير البلاد العربية قد جعلت الكثير يتخلون عنها. فقد أعقبت المرحلة الأولى التي تميزت بالاعراب عن الأمل والايمان بالمبادىء المعنوية لأوروبا تلك المبادىء التي تشير إلى الطريق. أعقبها موقف أشد انتقادا لما جرى من أحداث. ثم أن الدفاع عن المشروع العربي الوطني الذي كان يجسمه الشريف حسين قد جر عليها كثيرا من المرارة. ولم تقم بتمجيد ابن السعود الظافر فقط وانما كانت تنشر مع ذلك وثائق أساسية تبين سياسته ودبلوماسيته. وحول الشؤون التركية لم يدخر الغياتي انتقاداته للتدابير التي كان يتخذها اتاتورك. سواء ما كان يتعلق منها بإلغاء الخلافة أو فرض الأخلاق الأوروبية المنافية للعقيدة الإسلامية.

وبصفته وطنيا مصريا قبل كل شيء فإن الغياتي عاد إلى ضفاف النيل بمجرد ما حصلت بلاده على الاستقلال الذي كفله وأكده دخول مصر في عصبة الأمم يوم 26 مايو 1937. وقد استقر بمصر هو وعائلته في خريف هذه السنة نفسها متابعا نشاطه في النشر والصحافة. وفي هذا الأثناء برزت صحيفة أخرى بساحة جنيف للتعبير عن المطالب العربية.

الأمة العربية La Nation Arabe

سبق أن أشرنا إلى الأهمية التي كانت تعيرها صحيفة «منبر الشرق» إلى نشاطات وفد اللجنة السورية ـ الفلسطينية في جنيف ومن الصواب التأكيد بأن هذا الوفد قد ساعد على تفاعل المطالب التي كانت تظهر في مجموع العالم العربي : مما جعل السلطات السويسرية المكلفة بمراقبة أنشطة الأجانب تقول «ان خيوط شؤون العالم العربي تمر من جنيف (31) بفضل وجود الأمير شكيب أرسلان ومساعده الحميم احسان الجابري بها».

لذا فإن الوفد السوري ـ الفلسطيني قرر احداث وسيلة للتعبير يتسنى لها ترديد الصدى المنتظم والخصوصي للمطالب الوطنية وذلك تلبية للنداءات التي كان يتلقاها الوفد من جميع الجهات.

الأمة العربية ـ مجلة شهرية سياسية أدبية اقتصادية واجتماعية وهي لسان الوفد السوري ـ الفلسطيني لدى عصبة الأمم وتخدم مصالح الأقطار العربية وأقطار الشرق. يحررها الأمير شكيب أرسلان واحسان بك الجابري (جنيف. مكتب الوفد السوري ـ الفلسطيني 16. الشارع الهلفيتي). هذا هوالعنوان الكامل لاعداد الأولى من المجلة. وفي سبتمبر 1931 تغير عنوان صدور المجلة كما حصل تغيير في الأعداد الثلاثة الأخيرة سنة 1938

حيث حذف : «لسان الوفد السوري ـ المصري لدى الأمم المتحدة».
وقد صدر منها 38 عددا من 1930 إلى 1938.

ذكر المحررون هدفهم والروح التي سينطلقون منها في نشر المجلة في «المقدمة» التي صدروا بها العدد الأول بشهر مارس 1930 والتي جاء فيها :

«نتوخى هدفين من تأسيس هذه المجلة : قبل كل شيء التعريف بالأمة العربية كما هي لا بحسب المظاهر البهلوانية التي ينسبها لها الزائرون الكثيرون الذين لا يتحرون في أحكامهم، مع الأسف، الموضوعية والنزاهة. ثم نريد أن نبسط للعالم الغربي مطالب أمة أضاءت بنور حضارتها دياجير العصور الوسطى واطلال العالم اليوناني والروماني فكانت عاملا من العوامل الأساسية في نشأة العالم المعاصر.

«سنبين بأن الأمة العربية جديرة، بفضل ماضيها وحاضرها، بأن تدخل في حظيرة الأمم المتمدينة وسنؤكد أن دخولها سيعزز روح السلام والتضامن بين الشرق والغرب لخير عصبة الأمم ومصلحتها».

«سنستمد نهج سلوكنا فحسب من اهتمامنا بالموضوعية في المهمة الصعبة التي التزمناها. وسوف يكون أحسن جزاء وتشجيع

لنا أن يتاح لنا بواسطة هذه المجلة أن نلفت اهتمام المفكرين الأوروبيين إلى شؤون الشرق وخاصة لشؤون الأمة العربية».

من المستحيل بالطبع القيام في هذا المقام بتحليل تام لمضمون كل اعداد المجلة واستخراج القسط الذي خصص منها للتنويه بمعرفة ثقافة العالم العربي وتاريخه - وهو من أهم مظاهر رد اعتبار الشعوب بعضها بعضا مما كان يعني شكيب أرسلان بالخصوص - وكذلك الجزء المخصص للنضال السياسي الذي كان يخوضه العرب وللرهان الدولي الذي كان يتمثل. مما لاشك فيه. في هذا النضال خلال الثلاثينات. وسوف نعنى بهذا المظهر ونستخلص منه بعض العناصر التي جعلت من هذه المجلة أداة صهر لمطالب الشعوب العربية.

في نطاق تفوق الاستعمار والامبريالية في الفترة ما بين الحربين العالميتين واحتدام معارك النفوذ بين الدول الأوروبية إذ ذاك فإن تنبيه الوعي بتضامن العرب الذي كانت مجلة «الأمة العربية» الصادرة بجنيف من أهم العاملين غليه قد عرضت محرريها تارة إلى التحبيذ وتارة إلى التقريع. وإذا كان معظم الأوروبيين الذين يتحدثون عن «الأمة العربية» أو عن شكيب أرسلان من الناقمين. فلا عجب في ذلك إذا علمنا قلة التعاطف

الذي كانت أوروبا تظهره للأمة العربية التي كانت مضطهدة في الشرق وافريقيا الشمالية.

ان الحجة التي كثيرا ما تتردد (وحتى من لدن المؤرخين) والتي أساءت إلى سمعة رؤساء الحركة الوطنية العرب وإلى الحركة نفسها هي اتهامهم بأنهم كانوا أداة في يد الدول الفاشية. وفي هذا الصدد ينسون أن يفكروا بأن كفاح الوطنيين العرب لم يبدأ بصعود نجم موسوليني أو هتلر. كما أنهم يرفضون بالخصوص أن يعترفوا للعاملين على تحرر العرب بقدرتهم على التفكير في قضاياهم بأنفسهم وأن يختاروا، ولو لجزء من الطريق، أي واحد من قادة السياسة العالمية كي يمد لهم يد المعونة. وفي هذا الصدد، فإن الحياة الملتوية لشكيب أرسلان - (32) وهو المحرك الأول لمجلة «الأمة العربية» - مثال لسلوك القادة الوطنيين ما بين الحربين ممن كانوا يجدون الدعم تارة أو في نفس الوقت من حركات اليسار واليسار المتطرف أو اليمين.

لقد كان شكيب أرسلان صديقا شخصيا للامبراطور السابق غليوم الثاني. وقد استدعته الحكومة السوفياتية عام 1927 ونزل ضيفا على بعض الولايات والبلديات وحاور مرارا موسوليني. ودعته لجنة الأممية الثانية للمؤتمر الاشتراكي الذي انعقد في بروكسيل عام 1928. وفي السنة التي قبلها حضر بنفس

المدينة مؤتمرا ضد الامبريالية. وكانت له اتصالات مع عضو مجلس الشيوخ الفرنسي مارسيل كشان Marcel Cachin والنائب الشيوعي غابريال بيري Gabriel Péri محرر جريدة لومانيتي l'Humanité لكفاح هذا الأخير من أجل تحسين مصير الشعوب العربية كما ذكر الأمير نفسه ذلك للسلطات السويسرية. وفي يناير 1938 تحادث في جنيف مع الاشتراكي الفرنسي روبير جان لونجي Robert Jean Longuet عضو لجنة تنسيق الجمعيات السوداء والعربية في باريس والصديق المخلص للشبان الوطنيين المغاربة. واذا كان الأمير شكيب أرسلان حصل على دعم ايطاليا الفاشية. وان كنا لانتمكن لحد الآن من معلومات دقيقة في هذا الصدد. فانه تقاضى عام 1936 مبلغ 500.000 فرنك فرنسي من السيد فيينو M. Viénot نائب كاتب الدولة في حكومة ليون بلوم. وكان أرسلان في نظر قادة الريخ الثالث شخصية محترمة. لكنه من التقلب بحيث لا يمكن الارتباط به من أجل عمل مهم في الشرق وحسب معلوماتنا فانه حصل على بعض الترتيبات بفضل أصدقائه من ذوي المقام الرفيع في ألمانيا لتحويل بعض المداخيل الصادرة عن عمارة كانت في ملكه ببرلين (33) في أيام الحرب. مهما يكن. فبمجرد اختيار شكيب أرسلان البقاء في سويسرة التي لم يغادرها طوال الحرب رغم بلوغه سبعين سنة في 1940.

وبالرغم من الديون الكثيرة التي كانت تثقل كاهله عام 1945 يحملنا على الظن أن هذا الرجل لم يكن ينعم بحظوة الريخ الثالث كما كانوا يوهمون ذلك في كثير من الأحيان. لكنه كان يتلقى مساعدة مالية مهمة من بعض الأثرياء المشارقة ومن جملتهم الخديوي السابق عباس حلمي الثاني (34). وابن السعود وكان شكيب أرسلان يقوم لصالحه ببعض المهام في أوروبا ويتوسط في الخلافات مابين الدول العربية ويخدم بالخصوص ابنيه سعود وفيصل وكان يلازمهما أثناء إقامتهما في سويسرة (35). كما كان يتلقى مساعدات من بعض الأعيان المسلمين في الهند ممن كانوا يحبذون عمله في دائرة مؤتمر العالم الإسلامي ومؤتمر المسلمين في أوروبا الذي اجتمع بجنيف سنة 1935 تحت رئاسته.

مهما تكن المساعدات المالية التي حصل عليها من مختلف الجهات وربما من جهات متعارضة. فمن الصعب جدا أن نضع شكيب أرسلان في أي من المعسكرات التي كانت تتخاصم على قيادة أوروبا والعالم في العشرينيات والثلاثينات (36). ان ما كان يحركه قبل كل شيء هو فكرة استقلال الأمة العربية والإسلامية ووحدتها . فقد كان وطنيا وضد الامبريالية بالطبع. مما جعله عدوا للدول الاستعمارية. لكنه لم يكن متطرفا كما قيل عنه

حيث انه كان يقوم بمحاورات سواء مع فرنسا أو إيطاليا أو إسپانيا وكذلك مع القادة الصهيونيين كويزمان وابن غريون (37). وقد رد في مجلة «الأمة العربية» عدد مارس ـ أفريل 1932. على الذين كانوا يرمونه بالعمالة للبولشفية والفاشية بقوله:

نكره جميع الديكتاتوريات. سواء كانت الفاشية أو الكمالية أو البولشفية أو العسكرية الفرنسية في سوريا وشمال إفريقيا أو أي نظام من هذا النوع. اننا نضعها كلها على مستوى واحد ونوجه النداء للضمير العالمي كي يصدر حكمه في شأنها» (ص 58). لاشك أن شخصية شكيب أرسلان ونشاطاته يصعب تقديرها بدقة مالم نحصل على ترجمة وافية عن أصله وتربيته ونشاطاته قبل 1914 خلال الحرب العالمية الأولى. وأخيرا عن بروزه كأحد قادة حركة التضامن الإسلامي والعربي.

وإذا كانت مجلة «الأمة العربية» التي كانت تصدر بجنيف ساعدت بحظ وافر على إبراز شخصية شكيب أرسلان كأحد الرواد الكبار للقومية العربية فلأنها كانت تعكس أعمال الوفد السوري ـ الفلسطيني بجنيف ذلك الوفد «الذي كان جميع العرب المضطهدين يعتبرونه ترجمان رغباتهم لدى عصبة الأمم والعالم المتمدين والذي كانت تنهال عليه منذ شهور أنباء ورسائل ومذكرات واحتجاجات تحمل اتهامات خطيرة ضد الإدارة

الإيطالية في ليبيا وترد من سوريا وفلسطين ومصر والعراق» (عدد مايو - يونيو 1931م).

ظلت جنيف خلال الثلاثينات ميدانا للتعبير عن مطالب الشعوب التي تسعى لمناداة الضمير العالمي المتمثل في عصبة الأمم. وهكذا فإن مجلة «الأمة العربية» كانت تعكس الاحتجاجات التي تثيرها سياسة الدول الاستعمارية ودول الانتداب والحماية سواء أتت من فرنسا أو من انجلترا أوإيطاليا. وكان هذا هو مصدر قوتها بالرغم من حملة السباب والتجريح التي كانت تقوم بها هذه الدول ضد محرريها. وبمجرد نشوء - الأمة العربية أخذت هذه المجلة تردد صدى الاحتجاجات والمظاهرات التي نظمها الوطنيون المغاربة ضد إصدار الظهير البربري في شهر مايو 1930. مما جعلها هدفا لحملات شنيعة من طرف كبريات الصحف الباريسية. وذهبت جريدة «لوطان Le temps » في عدد 4 نوفمبر 1930 إلى اتهام الوفد السوري - الفلسطيني في جنيف بإثارة المسألة البربرية لا للقيام بالدعاية وسط الطلبة المغاربة في باريس فقط. ولكن أيضا لإثارة الأحداث المحزنة في سوريا وفلسطين. وقد رد شكيب أرسلان في عدد نوفمبر 1930 في «الأمة العربية» مبينا أن من الخطأ أن تعتقد فرنسا بأن مصلحتها في تنصير البربر كما تحاول ذلك عن طريق الظهير البربري

ليكونوا بذلك طوع إرادتها. بالعكس. أن البرابرة المتنصرين سيكونون أكثر وطنية من المسلمين.

«أحسن سياسة ينبغي أن تنهجها فرنسا هي أن تنال صداقة العرب بالإقدام على أعمال تدل على حسن إرادتها وإخلاصها وعدلها بدلا من أن تفكر في فصل البربر عن العرب لتجعل منهم مسيحيين وتحاول أن تبعث القديس جيستينيان من جديد. فهذا لا يدل على أدنى جدية». بهذا اختتم شكيب أرسلان تعليقه. وقد انتهز هذه الفرصة بلباقة في هذه القضية لإيقاظ روح التضامن في العالم الإسلامي.

وتابعت صحيفة «الأمة العربية» باهتمام تطور الحالة في المغرب. وذكرت انبعاث الحركة الوطنية المغربية ومظاهراتها الأولى بالمغرب وفرنسا وخاصة الاضطرابات التي اثارها نشر كتاب بباريس سنة 1931 بعنوان «عاصفة في المغرب أو اخطاء سياسة بربرية» وهو كتاب ألفه شاب وطني عامل كان أول من حصل على دبلوم مغربي من مدرسة حرة للعلوم السياسية هو السيد محمد بن الحسن الوزاني (38). وقد ألفه بتأييد من الأوساط الفرنسية المعارضة للسياسة الاستعمارية لحكومتها (عدد مارس 1931). واخبرت الصحيفة في عدد مايو - يونيو 1932 بصدور صحيفة جديدة هي مجلة «مغرب» Maghreb وقد

صدرت بباريس من 1932 إلى 1935 وكان روبير جان لونغى هو المحرك لهذه المجلة ونشرت هذه المجلة مقالات في اعدادها الأولى تحمل إمضاء «لجنة العمل الوطني بأوروبا تحت عنوان «المغرب في مواجهة القرض» (عدد 1 مارس وأبريل ثم مايو ويونيو 1932). وكانت المجلة تحمل مقالات أخرى بدون إمضاء كان يحررها بدون شك شبان مغاربة وطنيون وبالأخص منهم محمد بن الحسن الوزاني الذي أقام فعلا بجنيف خلال سنتي 1931 و 1932 والذي ظهر اسمه في امضاء «احتجاج» من طرف الجالية الإسلامية والمسيحية العربية التي كانت تقيم بجنيف حول مقال صدر في «جورنال دو جنيف **Journal de Genève** يوم 20 يونيو 1932. كله قذف في النبي محمد وعائلته.

وقد امضى الاحتجاج ستون شخصا (عدد مايو ويونيو 1932) (39). ورددت مجلة شكيب أرسلان أصداء مبادرات الحركة الوطنية المغربية سواء منها تأسيس عمل الشعب **L'action du Peuple** على يد محمد بن الحسن الوزاني وهي أول جريدة وطنية مغربية صدرت باللغة الفرنسية بفاس وذكرت مجلة «الأمة العربية» ما كانت تعانيه من المحن في عدد يناير ـ مايو 1935) أو «دفتر المطالب الوطنية» الذي قدمته إلى الحكومة الفرنسية «لجنة العمل الوطني سنة 1934» (كذا).

واصلت مجلة «الأمة العربية» طوال الثلاثينات دورها كمتحدث باسم الوفد السوري ـ الفلسطيني بنشر الوثائق التي كان يوجهها هذا الوفد باستمرار إلى مجلس عصبة الأمم والمنظمات التابعة لها والتعليق عليها. ويمكن إعادة تأليف المراحل المفجعة التي مرت بها القضية السورية بتصفح هذه الوثائق. وكذلك الشأن حول المظاهر المتعددة للقضية الفلسطينية. ولقد قامت المجلة بتحليل ونقد المداولات التي جرت بجنيف حول الصهيونية وكذلك ما صدر عنها من كراسات وكتب. وهكذا أخذت مجلة «الأمة العربية» موقفا واضحا من بعض القادة الاشتراكيين مثل إيميل فاندر فيلد Emile Vandervelde الذين نصبوا أنفسهم مدافعين عن الصهيونية. فقال :

«هل يجهل حقا أن هذا العمل سيبدل الأغلبية الحالية بأقلية ليتسنى تكوين وطن يهودي ؟ (عدد أغسطس ـ سبتمبر 1930 ص 31).

لكن المجلة سجلت التحفظات التي أعرب عنها الاشتراكي البلجيكي حين دعا رفاقه الصهيونيين إلى الاعتدال ان هم أرادوا أن يعولوا على مساندة الاشتراكيين وتضامنهم معهم. فالاشتراكيون الذين لهم عطف كبير على العمل الصهيوني. يعتبرون أن الشرط

الذي لاغنى عنه لنجاح هذا العمل في المستقبل هو تحقيق الوفاق والتعاون في دائرة المصلحة العامة بين جميع العمال في فلسطين. يهودا كانوا أو مسلمين أو مسيحيين» (ص 40).

وكانت المبادرات الصهيونية تبحث بالطبع على صفحات مجلة «الأمة العربية» وكذلك المحاضرات الكثيرة التي كان يقوم بها الزعماء الصْهاينة في سويسرة سنة 1931 مثل جابو تينسكي (عدد مايو ويونو 1931). وكانت المؤتمرات الصهيونية تتيح الفرصة لمحرري المجلة كي يوضحوا الموقف العربي من مستقبل فلسطين ويندوا بالتواطؤ الغريب الذي كان بين النخبة المغربية وبين القائمين بتجريد الشعب العربي الفلسطيني من جنسيته (عدد أبريل 1930) وكانت المجلة تؤكد «أن العرب في فلسطين لن يقبلوا أبدا أن يمتلك اليهود حقوقا لايملكها غير اليهود» (عدد مايو 1930 ص 116).

وكانت المجلة تتذرع دائما بالمبادىء الكبرى التي تدين بها الدول الغربية. وتذكر بالوثائق التي حررتها تلك الدول نفسها بدون الرجوع إلى المعنيين الرئيسيين. بالأمر. وكان هناك ماهو أخطر : أين كانت أنجلترا وأين كانت فرنسا عند تطبيق قواعد الانتداب المفروض على الشعوب العربية ؟ وقد وضع مفتي القدس

الكبير الحاج أمين الحسيني السؤال التالي بوضوح على الأمين العام لعصبة الأمم.

«أين هي هذه الحكومة المحلية والوطنية التي يتوجب على دولة الانتداب أن تقدم لها المعونة والمشورة ؟» وكان أمين الحسيني يعارض في شرعية التصرفات البريطانية منذ سنوات. وكتب للأمين العام بتاريخ 30 مايو 1930 خطابا قال فيه : «لكي نبرهن على روح الوفاق فإننا نؤكد رغبتنا في العيش بانسجام كامل ووفاق تام مع جميع العناصر غير العربية في فلسطين تحت رعاية حكومة تمثيلية وديمقراطية يشترك فيها جميع الفلسطينيين عربا كانوا أو يهودا. حسب نسبة عددهم وبدون تمييز في الجنس أو الدين» (عدد مايو 1930).

وهناك ظاهرة أخرى كانت مجلة «الأمة العربية» تعيرها أهمية كبرى : وهي المؤشرات التي من شأنها أن تعمل على تشجيع الوفاق والتضامن بين العرب. وفي هذا الشأن بعث شكيب أرسلان والجابري بتهانئهما إلى الملك ابن السعود والملك فيصل الأول بمناسبة اجتماعهما : «ان الشباب العرب يرون في هذا الحدث أول خطوة في سبيل كونفيدرالية عربية سوف تتحقق آجلا أو عاجلا» (عدد مارس 1931 ص 37).

وقام محرر المجلة بشرح هذا المشروع لتجميع العرب وتأييده والتعليق عليه وتشجيعه.

ففي مقال تحت عنوان «نحو الوحدة العربية» كتب إحسان الجابري في عدد سبتمبر أكتوبر 1931 ما يلي : «ان مفهوم الوحدة الوطنية لا ينفصل عن مدلول الاستقلال» ثم رسم صورة للوحدة بين سوريا والعراق يمكن أن تتحقق باختيار ملك واحد على القطرين ولم لا يكون فيصل الأول الذي كان ملكا على سوريا ؟ واقترح أن تشكل مختلف الجماعات الإسلامية فيديرالية تصبح «المرحلة الأولى لفيديرالية تضم دولة صاحب الجلالة الملك سعود وصاحب الجلالة امام اليمن» (ص 80) وأضاف الكاتب : مهما يكن فإن الانجليز والفرنسيين سيدركون يوما ما «فائدة إعادة تكوين دولة اتحادية تقوم كحاجز في الشرق الأدنى ضد تأثيرات البولشفية الضارة وتحفظ الدول المجاورة الأخرى من هذا الوباء».

وفي مقال بعنوان : «ضرورة الوحدة العربية» صدر بعدد نوفمبر ديسمبر 1931 تحدثت المجلة عن انعكاسات حركة الاستقلال على مجموع العالم العربي. قفالت :

«ان العرب المستقلين بسوريا يمكنهم، حسب الامبرياليين الفرنسيين أن يكونوا مثالا لعرب المغرب والجزائر وتونس».

وهو تشخيص يصور في نفس الوقت الصعوبات التي تعانيها الدولة الاستعمارية في مواجهة المطالب الوطنية بوسائل مختلفة بحسب كل بلد. والأهمية الحيوية التي تعلقها الشعوب المغلوبة على التضامن فيما بينها. وقد اسهمت مجلة «الأمة العربية» التي كانت تصدر بجنيف في إلهام الوطنيين بالبلاد العربية والأخذ بيدهم عن طريق التنديد بمناورات الدول الاستعمارية. وشجعت روح التضامن بالتوسع في الدعوة إلى المؤتمر الإسلامي بأوروبا الذي حضر منذ 1933 ولم ينعقد إلا في عام 1935 بجنيف. وهذا المؤتمر دعا إلى التضامن الإسلامي لإنجاز حقوق المسلمين في جميع الأماكن التي تنتهك (عدد يوليو وأغسطس وسبتمبر 1935).

وفي الوقت الذي توقفت المجلة عن الصدور في نهاية 1938. كانت الحركة الوطنية العربية قد سجلت بعض الفوز لاسيما في سوريا التي أصبحت تتمتع بدستور جديد لبى مؤقتا جزءا كبيرا من المطالب الوطنية. فقرر محرروا مجلة «الأمة العربية» أن يعودوا إلى بلادهم ووصل إحسان الجابري إلى سوريا عام 1937 ليتولى منصب حاكم إقليمي بها. وانتخب شكيب أرسلان رئيسا للمجمع العربي في دمشق وتأهب للرجوع النهائي في يناير 1939 فغادر جنيف رفقة ابنه في فبراير 1939. لكن بعض رفاقه أبرقوا إليه وهو في طريق العودة الا يرجع إلى

سوريا في ذلك الوقت فنزل بالقاهرة ومنها ارتحل إلى سويسرة في يونيو 1939. وباستثناء إقامة قصيرة لمدة شهر في ألمانيا (من 17 سبتمبر إلى 14 أكتوبر 1939) فقد توفق في المحافظة على سكنه في جنيف طوال الحرب إلى أن غادرها سنة 1946 قاصدا لبنان (40) وفي عام 1939 التمس من السلطات السويسرية رخصة استئناف إصدار «الأمة العربية». لكنها رفضت ذلك متعللة بظروف الحرب. ذلك أن وجوده بجنيف إذا كان له ما يبرره. في نظر هذه السلطات ـ قبل ذلك ابان نشاط عصبة الأمم. فلم يبق له مبرر في هذه الظروف. وكانت تعتبره مغامرا ينبغي التخلص منه. انها لم تتخلص منه. لكن من البديهي أن نشاطات هذا الوطني القديم بجنيف أصبحت تندرج في إطار مخالف للظروف السابقة. فلم يعد أحد يدعو إلى المبادىء الكبرى للحقوق الدولية وحق الشعوب في تقرير مصيرها كما كانوا يدعون لها سنة 1939 وتثار في عصبة الأمم. ثم ان مكانة جنيف كساحة لعرض مطالب الشعوب قد انتهت.

٥ ٥ ٥

الاستنتاج الأساسي الذي نستطيع أن نستخلصه من النشاطات التي قام بها الوطنيون من شتى البلاد العربية على ضفاف بحيرة ليمان من بداية القرن إلى ليلة الحرب العالمية

الثانية هو الآتي : ان أغلبية هؤلاء الوطنيين كانوا متشبعين لا بالثقافة الغربية ـ لاسيما الفرنسية منها ـ فقط بل بالمبادىء المعنوية والسياسية التي صاغتها أوروبا الليبيرالية. وكانوا يطمحون أن تتمتع شعوبهم بحياة سياسية مستوحاة من نفس المبادىء التي تضبط المجتمعات الأوروبية. وبعض هؤلاء الوطنيين قضوا حياتهم في افهام الدول الأوروبية أن عليها أن تقلع عن معاملة الشعوب العربية كشعوب مستعبدة. ونددوا بتناقض سياسة الأوروبيين الذين يدعون تبني مبادىء ذات قيمة عامة شاملة لكنهم يرفضون تطبيقها في حق الشعوب التي يغزونها بالقوة أو الحيلة أو الفساد. ان الأوروبيين ذوي النزعة الاستعمارية والعنصرية في مجتمعات ما بين الحربين لم يكونوا يطيقون معارضة هذه الشعوب. فكانت الحكومات الأوروبية التي لاتطبق الديمقراطية إلا في داخل بلادها تهين الوطنيين وتعتقلهم وتسجنهم وتنفيهم من بلادهم. وكانت تطبق الديمقراطية بصورة عنصرية حيث أن الجزائريين الذين كانت تدعى انهم رعايا أرض فرنسية. ولو كانوا مهاجرين إلى فرنسا. لم تكن تعتبرهم كبقية المواطنين. ومع ذلك فقد وجد المواطنون العرب دائما ـ سواء كانوا مصريين أو سوريين أو تونسيين أو جزائريين أو مغاربة ـ أشخاصا وجماعات من الأوروبيين يساندونهم في نضالهم. فقبل الحرب العالمية الأولى. كانت تؤيدهم جماعات ذات نزعة سليمة

أو شيوعية أو استراكية أو تحريرية. وفيما بين الحربين تحولت حركات التضامن بين الأشخاص والشعوب هذه إلى حركة أكثر تنظيما وإخلاصا وتفانيا في نضال الشعوب المستعمرة ضد الدول الامبريالية. فنشأت الحركة الشيوعية العالمية في صور عصبة الشعوب المضطهدة وبعض الأحزاب الشيوعية لدرجة أن كل وطني عامل كانوا يتهمونه بسهولة بأن «منهج شيوعي». ومن المفارقات الغريبة لهذه الفترة أن العاملين الوطنيين الذين انحدر أغلبهم من الاريستوقراطية أو البورجوازية الكبيرة قد دفعوا إلى التعاون مع هذه الحركات الثورية التي تتنافى إيديولوجيتها وأهدافها مع المصالح الشخصية لهم على الأمد البعيد. ثم ان فشل السياسة الليبيرالية في أوروبا نفسها دفع ببعضهم الى التماس مساعدة من لدن الدول الفاشية التي واعدتهم بالقضاء على أوروبا الرأسمالية التي تضطهد شعوبهم (42).

لقد عرفت الحركة الوطنية العربية انقسامات في خضم المذاهب الأوروبية المتناحرة خلال فترة ما بين الحربين كما لو كانت تلك الحركة مدفوعة بعامل اليأس الى الدخول في الخلافات الأوروبية. وبعد عام 1945 برزت قوات مؤيدة جديدة على المسرح العالمي. وظهرت بالخصوص نخب وطنية عربية جديدة نبعت من طبقات مختلفة ذات قاعدة اجتماعية أوسع

ولكنها أقل تشبعا بالثقافة الغربية ولا تنخدع بالقيم الغربية المدعوة. وهذه النخب لاتتصور الاستقلال الوطني منفصلا عن الثورة الاجتماعية التي من شأنها أن تعطي الجواب الشافي للمطامح الأساسية للشعوب.

جنيـــف **قاسم الزهيـــري**

هوامـــــــش

1) عن نشاطات الشبان الأتراك في سويسرة يرجع إلى «الارشيفات السويسرية ببيرن E 2001 (H). 1918 – 1920/5/A,43.8 (A.F.) Berne

2) حسن صعب. The Arab Federalists of the Otoman Empire, Amsterdam Djambala. 1958.

3) بعكس ذلك توجد صورة لمثل هذا البرنامج في كتاب يحمل عنوانا معبرا Le Réveil de la Nation Arabe dans l'Asie Turque, Paris, 1905. لمؤلفه نجيب أزوري.

وكان أزوري نائبا للمحافظ العثماني بالقدس وهو الذي كان ينشط رابطة الوطن العربي منذ سنة 1904، كان هذا السوري ـ الفلسطيني يتمتع بتأييد كبير من الفرنسيين. وساهم في تحرير مجلة «الاستقلال العربي» التي كانت تصدر بباريس من أبريل 1907 إلى سبتمبر 1908، وهذا الداعية لفكرة امبراطورية عربية جديدة تمتد من دجلة والفرات إلى خليج سيناء والبحر المتوسط إلى بحر عمان، بحيث تكون ملكية دستورية متحررة تحت حكم سلطان عربي، هذا الداعية مات بالقاهرة سنة 1916. وقد أصبح أحد نواب مقيم فرنسا العام في طونكان واسمه أوجين يونغ Eugène JUNG من الدعاة المتحمسين لآرائه ثم من المدافعين الأشداء عن القضية العربية في كتبه. ومع ذلك فإن يونغ في مؤلفيه «الدول أمام الثورة العربية» و «الأزمة الدولية غدا» (باريس هاشيت 1906) لم يخف ما كان يضمره من آراء استعمارية تبرر عمله في صالح العرب حيث قال : «مهما يكن، فإن لنا من وفرة المصالح في البلاد العربية بحيث لانستطيع التخلي عنها، لم يعد لنا الحق في الزهد في هذه البلاد مثلما فعلنا بالنسبة لمصر سنة 1881،

فرجال صناعتنا وتجارنا في حاجة إلى أسواق جديدة، وهذه البلاد الشاسعة التي ليس بها سكان كثيرون وتزخر بالثروات كافية لتغذية مصانعنا. فيجب أن نسعى لانتهاز العطف الذي لايخفيه عرب أسيا نحونا وألا يسبقنا خصومنا في هذه البلاد» (ص 2).

انظر أيضا : «الثورة العربية» في مجلدين (باريس، كولبير 1924 - 1925) «والإسلام وآسيا أمام الامبيرالية» (باريس، ماربون 1927) لنفس المؤلف.

4) حول نشاطات جون نيني (1815 - 1895) الذي توجه إلى مصر سنة 1838 بوصفه مديرا لزراعة القطن التابع لمحمد علي انظر

« La connaissance des relations Suisses-Egyptiennes, suivie d'une esquise des relations Suisses-Ethiopiennes » par Beat de Fisher Lisbonne, Ramos, Alfonso et Moita 1956 pp. 194-1957 ».

انظر كذلك أنور لوقا في كتابه « A la recherche de John NINET »
Annuals of the Faculty of Arts, University Ain Shams Cairo, vol. 8, 1963 pp. 209-216.
« Colorisation et révolution nationale au XIXème siècle. La corespondance d'un Suisse en Egypte, John NINET. Revue suisse d'histoire 1972 N° 2 pp. 237-281.

5) حول صبغة جنيف الاستشراقية والعربية انظر دراسات أنور لوقا بعنوان :
« Max Van BERCHEM ou la naissance de l'épigrapie Arabe »,
Le Monde Arabe, Genève 1967 N° 137 p. 307 – « Arabisants de Genève en 1973 de la Fondation Max Van BERCHEM.

مؤسسة ماكس فان برشيم.

وهي مؤسسة هدفها تشجيع الدراسة العلمية للحضارة العربية. والأرشيف الذي جمعته هذه المؤسسة يمكن الاطلاع عليه في المكتبة العامة والجامعة في جنيف.

6) نفس المصدر فيشر Fisher B ص 196 وما يليها.

7) انظر Compte rendu de la IIIème conférence des Nationalités réunies à Lausanne 27-29 Juin 1916
نشره المكتب المركزي لاتحاد القوميات، لوزان، المكتبة المركزية للقوميات، 1937 ص 216، انظر أيضا Revendications des nationalités opprimées

مجموعة مذكرات وتقارير ووثائق قدمت الى المؤتمر الثالث للوطنيات نشر في نفس المكان سنة 1917 ص 155.

8) محضر جلسة ص 23 ـ 28، بعض المندوبين اليهود الذين حضروا هذا المؤتمر اعربوا عن «مطالب اليهود» لاسيما «حق الهجرة الحرة أرض ماضينا ومستقبلنا».

9) نفس المصدر ص 106 ـ 108.

10) نفس المصدر ص 41.

11) نفس المصدر ص 45، حول ملخص عرض قدمه باش حامبا انظر La Revue du Maghreb عدد 3، 1916 ص 65 ـ 68، حول محضر مختصر لأعمال المؤتمر ونص بيان حقوق القوميات انظر نفس المصدر ص 84 ـ 91.

12) حول لائحة المكتب والنشرات التي صدرت في سويسرة حول القضية المصرية خلال هذه الفترة انظر فيشير Fisher B أعلاه ص 196 ـ 200.

13) «مجلة المغرب» السنة الثالثة عدد 9 ـ 12 سبتمبر ـ ديسمبر 1918 ص 146 ـ 152 خصصت نبذة عن ترجمة علي باش حمبا في اعقاب وفاته بالقسطنطينية يوم 31 أكتوبر 1918. اما أخوه محمد الذي مات في برلين يوم 27 ديسمبر 1920، فقد وصفته مجلة «الامة العربية» في عدد 10 ـ 11 نوفمبر ـ ديسمبر 1930 بأنه كان أحد العاملين على تحرير المغرب وطلبت من أعضاء حزب الدستور التونسي أن يعيدوا جثمانه او على الاقل أن يصونوا قبره في مقبرة برلين الاسلامية. وقد لبي هذا الطلب واعيد جثمان هذا الوطني التونسي يوم 10 ابريل 1968 الى تونس ومجده الرئيس الحبيب بورقيبة بخطاب. ويقال أن محمد حمبا كان قد عاد الى تونس لفترة قصيرة سنة 1914، ولكن لا احد يعلم هل ذهب الى القسطنطينية قبل التوجه الى ألمانيا ثم الى سويسرة (من كتاب دانييل غولد شتاين : تحرر أوضم. في مفترق طرق التاريخ Danièle GOLSTEIN, Libération ou annexion. Aux Chemins croisés de l'Histoire Tunisienne 1914-1982

14) حول قائمة المواضيع المطروقة في هذه المجلة يرجع إلى Les cahiers de Tunisie مجلة العلوم الإنسانية المجلد 26 عدد 101 و 102 سنة 1978 ص 31 ـ 108 من مقال عنوانه «الحرب العظمى والقضايا التونسية» بقلم بشير الثليلي.

15) ان أبحاثنا في الأرشيفات الفيديرالية السويسرية عن إقامة محمد باش حمبا وبعض التونسيين والجزائريين بسويسرة أثناء الحرب العالمية الأولى لم تعط نتيجة تذكر لحد الآن.

16) مجلة المغرب عدد 3 بتاريخ 31 يوليو 1916 ص 68.

17) يرجع في هذا الموضوع إلى البحث الأساسي بقلم شارل ـ روبير أجورون Chărles-Robert AGERON بنعوان : الجزائريون المسلمون وفرنسا 1871 ـ 1919 باريس P.U.F 1968.

18) يرجع كذلك إلى عدد مارس ـ أبريل 1918 ص 64.

19) نشر نص هذه المذكرة في «الحركة الوطنية الجزائرية نصوص من 1912 إلى 1954 Le Mouvement National Algérien textes
على يد كلود كولو وجان روبير هنري Claude COLLOT et Jean Robert بمكتبة هارمطان HARMATTAN 1978 ص 25 ـ 30. وفيما يتعلق بمنشورات أخرى للوطنيين التونسيين والجزائريين وكذلك فيما يتصل بالدعاية في شمال إفريقيا أثناء الحرب العالمية الأولى يرجع إلى اجورون الآنف الذكر ص 1177 وما يتبعهـا وإلـى كولـد سطيـن GOLDSTEIN ص 265 وما يتبعها.

20) كتبت اللجنة المصرية بجنيف في منشور صدر عنها في شهر يناير 1919 تحت عنوان : «مصر ومؤتمر السلام، بيان عن حالة مصر ومطالب شعبها» ما يلي (ص 31) : «تكتسي قضية مصر وقناة السويس أهمية في العالم بحيث لايمكن أن تخص على نظر مؤتمر السلام ومناقشاته، خاصة وأن الحماية البريطانية أعلنت خلال الحرب بهدف تبديل وضع مصر المعترف به من لدن معاهدة دولية لصالح انجلترا» واقترحت اللجنة ما يلي : «فيما مسألة

قناة السويس المرتبطة بمسألة حرية البحار، فإننا قد نقبل الحل الذي ترتئيه عصبة الأمم بتأمين حرية المرور» (ص 30) وهذا المنشور وقعه محمد فهمي رئيس لجنة «الشباب المصري في أوروبا» هذه اللجنة التي تأسست في جنيف سنة 1908 على يد إسماعيل لبيب بك وكان عضوا في اللجنة ومديرا للحزب القومي المصري، كما وقعه على شمسي النائب في الجمعية التشريعية ويحيى الدرديري نائب رئيس جمعية أبي الهول وهي جمعية طلابية تأسست بجنيف.

21) توجد معلومات مفيدة في كتاب غولد شتاين المشار إليه أعلاه ص 267. وقد أكد المؤلف أن «المجلة كانت مدعومة من القنصلية التركية».

22) يرجع الى عدد 30 نوفمبر 1916 ص 208 إلى 211 وعدد يناير وفبراير 1917 ص 12 إلى 14 وعدد نوفمبر وديسمبر 1917 ص 179 إلى 182، يجب التذكير بأن على شقيق محمد باش حمبا كان قد أسس سنة 1916 في استمبول لجنة تحرير المغرب واقترح على الأتراك والألمانيين تشكيل كتيبة من جنود شمال إفريقيا الذين وقعوا في الأسر.

23) بحسب غولد شتاين ص 267، كانت المجلة تصدر ألف نسخة.

24) لكن السلطات السويسرية رفضت طلبه بالتجنس سنة 1921.

25) كان خديوي مصر السابق عباس حلمي الثاني الذي قضى جزءا كبيرا من منفاه في سويسرة يقدم معونة نقدية متنظمة إلى منبر الشرق أثناء الشهور الأولى من صدورها. وبحسب المعلومات التي حصلنا عليها من منبر جنيف Tribune de Genève التي كانت تطبع منبر الشرق كان محرر هذه المجلة الغياتي يتقاضى أجرا كافيا لمعيشته المتواضعة وبالمقابل كانت الإعلانات تغطي مصاريف طبع المجلة التي كان يصدر منها مابين 500 و 1000 عدد.

26) حول المؤتمر السوري - الفلسطيني انظر : منبر الشرق العدد 93 بتاريخ 12 أبريل 1927 والأمة العربية اعداد 7 و 8 و 9 بتاريخ يوليو - سبتمبر 1932 ص 49 و 50، انظر كذلك النداء الموجه إلى الجمعية العمومية لعصبة الأمم

الصادر في منبر جنيڤ سنة 1921 في 22 صفحة و 1، جونغ : الإسلام وآسيا أمام الاستعمار ص 76 و ص 117 إلى 120 وفي هذه المجلة كذلك مقال ماري روني موطون بعنوان : «مؤتمر جنيڤ السوري ـ الفلسطيني سنة 1921»، ونذكر أن جمعية الاتحاد السوري الذي تأسست بالقاهرة وكان يرأسها ميشال لطف الله كان لها في سنة 1921 مكتب بجنيڤ يديره توفيق اليازجي.

27) حول المؤتمر الشرقي الذي انعقد بجنوه في مايو 1922 وصادق على مذكرة سلمت للمؤتمر الدولي المنعقد بهذه المدينة، انظر العدد 9 من منبر الشرق بتاريخ 5 يونيو 1922 والعدد 15 بتاريخ 20 يونيو 1922، والعدد 81 بتاريخ 28 أغسطس ـ 3 سبتمبر 1926 تحت عنوان : «الشرق في المؤتمر الخامس والعشرين العالمي بجنيڤ » والعدد 83 بتاريخ 30 سبتمبر 1926 تحت عنوان ، مؤتمر الشعوب المضطهدة الدولي الذي انعقد في بروكسيل في فبراير 1927، ونظمته عصبة الشعوب المضطهدة في الشرق التي يوجد مقرها ببرلين والعدد 91 بتاريخ 28 فبراير 1927 والعدد 173 بتاريخ 31 أكتوبر 1934 عن «مؤتمر باريس العالمي» ملوكارنو من 1 إلى 6 سبتمبر 1934 والعدد 178 بالخصوص الصادر في 26 أغسطس 1935 حول «المؤتمر الإسلامي الأوروبي» الذي انعقد بجنيڤ من 12 إلى 16 أكتوبر 1935 والعدد 180 بتاريخ 24 ديسمبر 1935 والعدد 181 بتاريخ 15 فبراير 1936 والعدد 182 بتاريخ 28 مارس 1936.

28) حبيب لطف الله ينتمي إلى عائلة من كبار التجار والملاكين السوريين ـ اللبنانيين الذين كانوا يقطنون القاهرة، أخوه كان يساعد الشريف حسين بن علي في مكة، وأخوه ميشال رئيس جمعية الاتحاد السوري قد نصبته اللجنة السورية ـ الفلسطينية رئيسا للمؤتمر السوري ـ الفلسطيني الذي انعقد بجنيڤ.

29) انظر كتاب «إيطاليا وفلسطين 1914 / 1920 لصاحبه سيرجيو ميينربى طبعة .Sergio MINERBI p. 297 1970 – P.U.F
30) حول المساعي التي قام بها موفدو جمهورية الريف لدى عصبة الأمم انظر أرشيفات عصبة الأمم 1861 / 591 .S.D.N.R
31) بحسب مذكرة داخلية للسلطة السويسرية المختصة بتاريخ 1 نوفمبر 1933.

32) صدرت ترجمة موجزة حديثة لاتخلو من بعض الأخطاء بقلم جولييت بسيس Juliette BESSIS لحياة شكيب أرسلان في «روفي ايستوريك Revue Historique عدد 526 في أبريل - يونيو 1978 - 467 إلى 489 بعنوان : «شكيب أرسلان والحركات الوطنية في المغرب»، ان جل المعلومات التي سقناها قد حصلنا عليها من «أرشيفات سويسرة الاتحادية» وكلها معلومات عن أرسلان وبعض الشرقيين في سويسرة من مصالح الأمن، انظر أيضا «منبر الشرق La Tribune d'Orient عدد 171 في 14 مايو 1934 وعدد 179 في 31 أكتوبر 1935 وكذلك كتيبا رد فيه ارسلان عن بعض منتقديه وأسماه : «لاتوجد دعاية في العالم قادرة على تشويه صورة رجل» طبع بأنماس Annemasse في المطبعة الوطنية سنة 1936 ص 36، وفيما يتعلق بنشاطات القائمين على صحيفة الأمة العربية La Nation Arabe فإن الذين كانوا يوشون بهم إلى السلطات السويسرية كلهم من جماعات اليمين مثل l'Union civique بجنيف التي طلبت «طرد العرب» الذين يعبثون بالضيافة السويسرية.
33) وذلك بحسب المراسلات المتبادلة ما بين شكيب أرسلان والدبلوماسي الألماني كوري بروفير Curt PRÜFER
34) بحسب بروفير PRÜFER الآنف الذكر فإن عباس حلمي الذي ساعد أرسلان في أنشطته مساعدة كبيرة حجب عنه المساعدة حينما نصب نفسه مدافعا عن فاروق على حساب الخديوي السابق وذلك بتأييد من إيطاليا. ان

علاقات أرسلان بموسوليني تقتضي دراسة متعمقة من شأنها أن تلقى الأضواء على طبيعة هذه العلاقات وبالأخص على الهدف الذي كانت تسعى اليه إيطاليا منذ العشرينات من وراء سياستها العربية.

35) كان أرسلان يبدو وكأنه من رعايا العربية السعودية A.F. E 2001 (c) 3/94

36) لم يكن يخفى عطفه على قضية المحور في بداية الحرب، حيث كان يتوقع من وراء هزيمة انجلترا وفرنسا تحرر الشعوب العربية، لكنه لم يخف خيبته حين واعد هتلر حكومة فيشي بالاحتفاظ لها بالامبراطورية الاستعمارية الفرنسية، وقد نصح أصدقاءه الألمانيين بإجراء مفاوضات لتوقيع صلح منفرد مع الاتحاد السوفياتي قبل فوات الاوان (بروفير أعلاه)، إذ أنه يختار كشرقي حلفا المانيا ـ روسيا على حلف ألماني ـ بريطاني كما أسر ذلك إلى بروفير.

37) الأمة العربية La Nation Arabe نوفمبر ـ ديسمبر 1934 عدد 2 ص 144 إلى 146.

38) نود هنا التنويه بذكرى محمد بن الحسن الوزاني المتوفي يوم 9 سبتمبر 1978 والذي أحسن كثيرا بجعلنا نتفتح على تاريخ الحركة الوطنية ونشاطاته هو كأحد العاملين الوطنيين في المغرب وباريس وجنيف ومصر مبرهنا بذلك على التضامن الذي كان يوحد العرب منذ العشرينات في نضال واحد لمقاومة الاضطهاد وتحرير الأمة العربية، سواء كانوا مغاربة أو سويسريين أو فلسطينيين أو لبنانيين أو مصريين.

39) كان المكي الناصري واحدا من الشبان المغاربة الذين امضوا الوثيقة.

40) توفي أرسلان ببيروت في ديسمبر 1946 بعد رحيله عن جنيف ببضعة شهور.

41) هذا بحسب تقرير داخلي لسلطات الأمن في 30 أبريل 1940، إلى نشوب الحرب كانت تقارير الشرطة تعتب على أرسلان اتصالاته بالشيوعيين الفرنسيين، لكن منذ 1940 كانوا ينتقدون عليه انه لايتصل إلا بفريق واحد

هو روما، وبرلين. وايثاره للمحور وقد أسف أرسلان نفسه على عدم استطاعته مواصلة الاتصالات مع الجماعات الصديقة للولايات المتحدة خلال الحرب.

42) في هذا الصدد قامت ايطاليا بنشاط دعائي في وسط الطلبة العرب بسويسرة. وقد وجدنا أثارا لهذا النشاط خاصة في لوزان وجنيف.

ق. ز

محل على القاطول

عبد السلام العلوي

لشد ما وقفت متأملا كلما قرأت قصيدة البحتري في رثاء صديقه وولي نعمته الخليفة العباسي المتوكل، ذلك أن موضوعها المحزن، والكارثة التي رسمتها، وما ضمته من أحداث جسام، وما توحي به من حزن وأسى، وما أظهر فيها أبو عبادة من براعة فائقة في الخروج من المأزق الذي وجد نفسه فيه، بعدما تحقق بمشاركة المنتصر في قتل والده المتوكل، كل هذا جعلها سجلا تاريخيا مؤثرا بحيث تستشف من تضاعيفها أن الخلافة العباسية كانت وقتئذ بلغت أوجها، واستكملت نضجها، فصار لزاما عليها أن تتدرج، شيئا فشيئا، حسب قوانين التطور، نحو التدهور والانهيار.

وللإلمام ببعض أسباب الداء الذي أدى إلى هذه الكارثة، عدت إلى كتب التاريخ فتخلص لي منها أن محمد المعتصم، وهو ثامن الخلفاء

العباسيين، وابنه الواثق، وجعفر المتوكل، عاشوا كلهم على الرصيد السياسي والإداري الذي خلفه هارون الرشيد وابنه المامون، ولم يأت أي واحد منهم بشيء جديد لتقوية نظام الدولة وتجديد مقوماتها حتى تترقى من حسن إلى أحسن ؛

إذا أنت لم تحم القديم بحادث   من المجد، لم ينفعك ماكان من قبل

فأبو إسحاق المعتصم، رغما عن نجاحه الحربي، وانتصاره الباهر على تيوفيل البزنطي في وقعة عمورية، أقدم - وياللأسف - على عمل خطير كانت فيه جرثومة الداء الذي قضى على دولة بني العباس. وما ذلك إلا تكثيره من عدد الأتراك في جيشه، وإيثارهم بثقته وعطفه دون غيرهم من العرب، حتى جاوز عددهم أربعة آلاف فأصبحوا قوة هائلة تجمعهم وحدة الجنس، وتؤلف بينهم أواصر الدم، وتعززهم صلة النسب. ولم يكفه ذلك، بل كساهم بالديباج، وحلاهم بالذهب، وميزهم بزي خاص، فصاروا نخبة الجيش، وعمدة الملك. والطامة الكبرى أنه لما بنى مدينة سامرا، وشيد بها القصور الفخمة الضخمة، نقلهم إليها، وأسكنهم بها، ثم أقطعهم الدور والضياع والبساتين، فشعروا بنفوذهم، وأخذوا يحوكون الدسائس والمؤامرات للاستيلاء على الملك.

أما هارون الواثق فقد صرف جل أوقاته في إشباع نهمه بالأكل والشرب، والتمتع بالغناء والطرب وما إلى ذلك مما لا يعود على الدولة بطائل، في حين أن جيش الأتراك كان يتحين الفرصة ليستأثر بالنفوذ الحقيقي ولا يترك للخلفاء العباسيين إلا سلطة اسمية لا يمكنه أن

ينتزعها منهم، لأنها لا تهمه بشيء. وما أحسنها وضعية يصير فيها القواد الأتراك الرؤساء الحقيقيين للمملكة يولون الخلفاء ما داموا خاضعين لأوامرهم، ويعزلونهم، أو يقتلونهم متى أظهروا شيئا من الشخصية والاستقلال، وربما تسمل أعينهم فيحافظون بذلك على حياة شبيهة بالموت.

وأما جعفر المتوكل أخو الواثق لأبيه المعتصم فهو بطلنا الذي صاغ فيه البحتري هذه القصيدة المليئة بالشجو البالغ، والأسف العميق، والألم الشديد المتجلي في أبياتها التي تضم، إلى حلاوة نغمة أبي عبادة الشهيرة، موسيقى حزينة قليلا ما نعثر عليها في آثاره. ويظهر أن سر تأثيرها يكمن في أنها تتحدث عن ذلك الماضي القريب ـ البعيد الذي عاشه الشاعر في كنف صديقه ونديمه المتوكل، ظانا أنه سيطول ويطول، فإذا به ينتزع منه بسرعة وعنف نتيجة مأساة لم تكن له في الحسبان. ولولا لطف الله، لكان أحد ضحاياها :

محل على القاطول أخلق داثـــره	وعادت صروف الدهر جيشا تغاوره
كأن الصبا توفي نذورا إذا انبـــرت	تراوحه أذيالها، وتباكـــــــــره
ورب زمان ناعم ثم عهـــــــده	ترق حواشيـه، ويـورق ناضـــره
تغير حسن الجعفري وأنســـــه	وقوض بادي الجعفري وحاضـره
تحمل عنه ساكنـــوه فجـــاءة	فعادت سواء، دوره ومقابـــره

ويذكر المؤرخون، من محاسن المتوكل، أنه لما ولي الخلافة كان أول عمله إبطال الاعتقاد بخلق القرآن، فانتهت بذلك مدة «المحنة» التي ابتدأت في عهد المامون، واستمرت طيلة أيام المعتصم والواثق.

غير أنه، من جهة أخرى، بالغ في بغضه للعلويين واستهزائه بهم حتى أنه كان يطلب من نديم له يعرف بأبي عبادة المخنث أن يشد على بطنه وسادة، ويرقص في مجلس شرابه ولهوه، حاكيا عليا كرم الله وجهه، والناس يضحكون ويصيحون (أقبل الأصلع البطين). وكان عمله هذا يغيض ولده المنتصر أشد الغيض فينعى على أبيه سلوكه، ويلومه عليه في حضرة جلسائه.

ويحكى أنه من شدة حنق المتوكل على الشيعة، عمد إلى قبر الحسين فهدمه وسواه بالأرض، وأزال ما كان حوله من مساكن، معاقبا كل من يزوره أشد عقاب، فنال هذا التصرف الأرعن من ولده المنتصر الذي طالما أعرب لأبيه عن استنكاره القوي فلم يعبأ به، فأضمر له إذ ذاك الغدر، ودبر قتله بتواطؤ مع الموالي الأتراك الذين كانوا، بعدتهم، وعددهم،، واطلاعهم على كل ما يجري في القصر، أصحاب السلطة الحقيقية.

وبينما كان المتوكل منهمكا في الشراب في ليلة(1) من أوائل شوال سنة سبع وأربعين ومائتين، يحيط به ندماؤه، ويتصدرهم وزيره الفتح بن خاقان، ويتوسطهم شاعرنا أبو عبادة الوليد، وبمعيتهم آخرون، إذا بشردمة من موالي الأتراك برياسة بغا الصغير يهجمون عليه، ويطعنونه بسيوفهم، فيحاول الفتح بن خاقان وقايته، والدفاع عنه، لكنه يسقط بدوره صريعا تحت ضربات الجنود الأتراك. وينجو البحتري من هذه المجزرة فيفر من القصر خائفا مذعورا.

---

1) تشكك المسعودي في اليلة التي مات فيها المتوكل، فذكر أنها كانت ليلة الأربعاء لثلاث خلون من شوال سنة سبع وأربعين ومائتين، ثم عقب ؛ وقيل لأربع خلون من شوال... مروج الذهب، الجزء الثاني صفحة 415.

ويفتح الباب على مصراعيه لتآمر الأتراك على دولة بني العباس، وتمزيق جسمها العليل فيما سيأتي من الأيام.

وفي صباح اليوم الموالي لهذه المأساة أذيع في بغداد أن الفتح بن خاقان قتل المتوكل فقتل به.

ونصب الجند ولده المنتصر خليفة محل أبيه، فلم تطل مدته، إذ توفي بعد ستة أشهر فقط من يوم توليه عرش هارون الرشيد.

والمهم في قصيدة البحتري أننا إذا أمعنا النظر فيها ولو قليلا وجدناها لا ترثي المتوكل وحده بأسلوب كله غم وكآبة، بل تنعى سلطان العباسيين أجمعين، وتنذر بأفول نجمهم، وانهيار ملكهم، عاجلا أو آجلا. كما أنها تؤرخ نقطة تحول خطير في حياة الأمة الإسلامية.

فالجيش التركي برؤسائه العديدين من بغا، ووصيف، وباغر، وأتامش وغيرهم كان قد تيقن من نفوذه، وتمكن من طريقة السطو على الخلفاء الذين صاروا ألاعيب في يده، لسوء تدبيرهم، وضعفهم في السياسة والإدارة، وعدم اختيارهم لوزراء مخلصين، حازمين.

حلوم أضلتها الأماني ومدة تناهت، وحتف أوشكته مقادره

وأبو عبادة الذي خالط المتوكل طويلا، ونادمه أعواما، وشاهد بهجة الملك بجواره، وعاين أبهة السلطان في حماه، وتمتع بعوارفه، ما كان له أن يرى كل هذه الحياة تتحول وتنقلب في طرفة عين دون أن يصيح :

ولم أنس وحش القصر إذ ريع سربه وإذ ذعرت اطلاؤه وجـــــــآذره
وإذ صيح فيه بالرحيل فهتكـــت على عجل استـــاره وستائـــــره
كأن لم تبت فيه الخلافة طلقـــة بشاشتها ، والملك يشرق زاهـره

ولم تجمع الدنيا إليه بهاءهـــــا ... وبهجتها، والعيش غض مكاســـره

فأين الحجاب الصعب حيث تمنعت ... بهيبتها أبوابه ومقاصــــــره ؟

وأين عميد الناس في كل نوبـــة ... تنوب، وناهي الدهر فيهم وءامره ؟

أكان ولى العهد أضمر غدرة ... وأولى لمن يغتاله لو يجاهـــره

فما قاتلت عنه المنايا جنـــوده ... ولا دافعت أملاكه وذخائــــــره

ولا نصر المعتز من كان يرتجـــى ... له، وعزيز القوم من عز ناصــــره

والذي زاد في ألم البحتري، وضاعف أساه، وأجج غصته على ما يلوح، إنما هي تلك الجرأة العظيمة التي أظهرها وصفاء الأتراك لأول مرة بحيث لم يحترموا، ولو بعض الشيء ، شخص الخليفة الذي كان وقتئذ محاطا بنوع من التقديس الديني يكاد يجعله في مأمن من كل اعتداء ،

ومغتصب للقتل لم يخش رهطه ... ولم تحتشم أسبابه وأواصره

وأفظع من كل هذا أن يرى أبو عبادة ولد الخليفة يتواطؤ مع قاتلي أبيه، ويعينهم على الإيقاع به، غافلا عن كونه يخرب بيته بيده ،

أكان ولي العهد أضمر غدرة ؟ ... فمن عجب أن ولي الهمد غادره !

وكم كان الشاعر يتمنى، بعد هذه الفاجعة، ألا يذهب دم ملكه هدرا ! كان يأمل أن يقتص من قاتليه. لكن أنى له أن يظفر بالقوة ما دام من له الحق فيه شريكا في الجريمة، وموافقا عليها ،

وهل ارتجى أن يطلب الدم واثر ... يد الدهر، والموتور بالدم واتره

وبعد هذا العرض الوجيز لمرثية البحتري، لم يبق علينا إلا أن نرى براعته الفائقة في الخروج من المأزق الذي وضعته فيه الأقدار من حيث لا يشعر، إذ جعلته صديق الخليفة المغتال ونديمه الذي لا يكاد يتغيب

عن مجلسه. وها هو ذا يفاجأ بمشاهدة قتله على يد خدم القصر باتفاق مع ولده المنتصر. فهل يرثي الشاعر صاحبه ؟ أم يكف عن ذلك ؟ إذا تنكر له ألا يقول الناس ، «أين الوفاء ؟» وإذا رثاه ألا يجر بذلك غضب الخليفة المنتصر الذي بلغ به بغض أبيه إلى القضاء عليه بأفضع طريقة وأشنعها ؟

ومن جهة أخرى، أليس من الواجب على أبي عبادة أن يهنيء المنتصر بالخلافة ؟ وكيف تكون هذه التهنئة والحالة كما نعرفها ؟

لا ريب أن أبا عبادة فكر مليا في الخروج من هذه الورطة. فاختار الوفاء بالعهد، والاعتراف بالجميل، وليكن ما كان. فنظم هذه القصيدة التي تعرب عن اخلاصه، وصدق عواطفه.

وتجلى دهاؤه في الاكتفاء في التهنئة ببيتين اثنين جعلهما مسك ختام رثائه. وتمنى فيهما أن «ترد أمور» الرعية. بعد موت المتوكل، إلى «خلف من شخصه» يقلب الآراء وتخاف أناته

ويا ما أبرعه من تخلص أو تملص !!

الربـــاط　　　　　　　　عبد السلام العلوي

من أعلام المغرب :

أبو الحسن الغافقي الشاري

عبد القادر زمامة

في مدينة سبتة بصرة المغرب ومعبر العلوم والمعارف والأعلام بين العدوتين عرف عصر الموحدين بها نهضة علمية واسعة النطاق اشترك فيها السبتيون والوافدون الأندلسيون. ولولا تحقيقات وتدقيقات مؤلفي كتب التراجم والطبقات عن الأصل والمحتد والمنبت لكنا نعد هؤلاء جميعا أبناء مدينة واحدة جمعتهم آصرة العلم ورحم المعرفة وحلقات الدرس والسند. ولكن مؤلفي كتب الرجال والطبقات يأبون - بدافع المنافسة بين العدوتين - إلا أن يربطوا الفروع بالأصول. وأن يلحقوا كل علم بعدوته ومدينته أو قريته التي ينتمي إليها رغم أنه لم تظهر شهرته إلا في غيرها... غير ناسين = الغرباء = والوافدين والراحلين والزائرين....! وفي هذا الميدان ينبغي أن نذكر أعمال ابن الزبير وابن الأبار وابن عبد الملك المراكشي...!

وأبو الحسن الغافقي الشاري ثم السبتي مثال لهذا الالتحام الذي تم في سبتة وفي غيرها من مدن المغرب ضمن هذا النطاق الذي نتحدث عنه...!

فكل من =غافق = و = والشارة = من بقاع الأندلس. والأولى ذكرها ا بن عبد المنعم في الروض المعطار(1). والثانية ذكرها ا بن الزبير(2) في صلة الصلة...! وا بن الا بار. وقال انها بشرق الأندلس...(2م).

فأسرة أبي الحسن قبل أن تستوطن سبتة سبق لها أن عاشت في الأندلس. ونسبت إلى (غافق) ثم إلى = الشارة = ويقول تلميذه ا بن الزبير عن هذه الأخيرة : «.... منسوبا إلى شارة فليين. معقل بجوفي مرسية ومنها أصله...» (3).

وينص ا بن القاضي على ميلاده بسبتة(4) كما ينص على تاريخ انتقال والده من شارة إلى سبتة وهو سنة 562 هـ وإذا كان ميلاد أبي الحسن بسبتة سنة 571 هـ(5) فمعنى ذلك أنه ولد بعد أن أقامت أسرته بهذه المدينة ما يقرب من تسع سنوات... وذلك على عهد الخليفة يوسف بن عبد المومن الموحد...

ووالد أبي الحسن كان من العلماء الأعلام وهو أستاذه الأول. ويظهر أن ا بن الزبير ترجم له في صلة الصلة... وترجمته في القسم المخطوط

---

(1) الروض المعطار ص : 426. ط. بيروت.

(2) صلة الصلة. ص : 149. ط. الرباط 1937.

(2 مكرر) التكملة ج 2 ص : 87. ط. مجريط.

(3) صلة الصلة. ووقع خطأ في هذه النسبة في ج : 4 ص : 187 من كتاب الإحاطة.

(4) جذوة الاقتباس ص : 485. ط. الرباط 1974.

5) صلة الصلة ص : 153

الذي لم نطلع عليه لحد الآن..! وقد استفدنا ذلك من إحالة ابن الزبير في القسم المطبوع من كتابه صلة الصلة...(6).

ولا نحتاج إلى تعليل هجرة والد أبي الحسن من شارة إلى سبتة لأن ظروف الأندلسيين - رغم هيبة الموحدين وانتصاراتهم الأولى - كانت تدفعهم إلى الهجرة بحثا عن الطمأنينة والاستقرار في بلاد العدوة المغربية وفي غيرها..! إشفاقا من توقعات المستقبل

نشأ أبو الحسن في سبتة نشأة علمية يرعاه والده وأساتذته ويجد في حلقات الدروس وخزائن الكتب واللقاءات العلمية التي تمت في هذه المدينة على عهد يعقوب المنصور الموحد وابنه الناصر ما يدفعه إلى استيعاب عدة فنون. والاستفادة من عدة شيوخ..! والمعرفة إذ ذاك متشابكة متداخلة فيها الحديث برواياته وطبقات رجاله. والقرآن الكريم بقراءاته وطبقات قرائه. والنحو واللغة والفقه والكلام. وطالب هذه العلوم يجتهد ليربط سنده فيها بالأعلام المبرزين أينما كانوا. وينال إجازاتهم...!

وقائمة شيوخ أبي الحسن طويلة الذيل نجدها عند ابن الزبير وعند لسان الدين ابن الخطيب(7). وفي قسم الغرباء من الذيل والتكملة لابن عبد الملك. وعند ابن القاضي في الجذوة، وعند غيرهم. وبتنوع مشاربهم والعلوم التي اشتهروا بها يظهر لنا ما أخذه أبو الحسن من ثقافة واسعة جعلته شخصية علمية مرموقة ينال بها إعجاب المعجبين ويلحقه من أجلها منافسة المنافسين وحسد الحاسدين...!!!

---

(6) المصدر السابق ص : 144

7) الإحاطة ج. 4 ص : 187

كما أن قائمة تلاميذه الذين أخذوا عنه أو استفادوا منه بطريق الرواية أو الإجازة طويلة أيضا وفيهم عدد من أهل المغرب والأندلس. وقد كان مقامه بسبتة وفاس، والمرية ومالقة وغرناطة فرصة لتزاحم طلبة العلم على مجالسه ورغبتهم في استجارته..!!!

وينبغي أن نشير هنا إلى تلك الإفادة التي أفادنا بها جلال الدين السيوطي في كتابه «المزهر» حيث نقل نقلا علميا في موضوع كتاب «العين» للخليل ومختصره للزبيدي عن «فهرسة» أبي الحسن الشاري(8).

ويظهر من صنيع السيوطي أنه نقل من فهرسة الشاري مباشرة..! ولكننا لحد الساعة لا نعلم لهذه الفهرسة مقرا ولا مستقرا. فلعلها محجوبة عنا إن لم تكن ضاعت في الضائعات وهي ولا شك - إن وجدت - من أفيد المصادر عن الحالة العلمية في عصر الموحدين...! وعن ترجمة أبي الحسن ذاته..!

بعد هذا نجد مترجمي أبي الحسن يذكرون رحلته إلى مدينة فاس لملازمة شيوخها والأخذ عن أعلامها. وقد تتبع هؤلاء الشيوخ ابن الزبير. وابن القاضي، وابن الخطيب. وليس القصد الآن منصرفا إلى ذكرهم واستيعاب معارفهم لأننا نعلم أن الهيئة العلمية إذ ذاك كانت حافلة كما وكيفا جعلت كتب التاريخ والطبقات تنمت المدينة وهيأتها العلمية المعروفة في هذا العصر بما هو شهير متداول...!

ولا ندري المدة التي قضاها أبو الحسن في فاس إلا أنه يظهر أنها كانت مدة طويلة نسبيا استفاد فيها وأفاد. وجمع من الروايات والإجازات

---

(8) المزهر ج : 1 ص : 87. ط. القاهرة 1958 - وفهرس الفهارس ج : 2 ص : 251.

والكتب ما أشبع رغبته ومكنه من ذلك العدد الكبير من الأعلاق والنفائس التي قال عنها تلميذه ابن الزبير :

«وكان قد تحصل عنده من الأعلاق والنفائس وأمهات الدواوين العلمية مالم يكن عند أحد من أبناء عصره ولا تحصل عند كثير ممن تقدمه.... !» (9).

فأبو الحسن شغوف بجمع الأعلاق والنفائس أينما حل وارتحل. وهذا يدل على أنه كان يعد نفسه ليصبح مصدرا ومرجعا عند من يبحثون عن أمهات المخطوطات وأصولها كما يدل على أنه كان غنيا يملك من وفره المالي ما يؤدي به ثمن هذه الكتب... ! أو أجرة من ينسخها... !

ونحن نعلم أن أبا الحسن بنى في مدينة سبتة مدرسة(10) من ماله الخاص. وأوقف عليها عددا من الكتب لينتفع طلبة العلم بها. وهذه مبرة تذكر فتشكر... !

ونعلم أن القاضي ابن عبد الملك أشار في ترجمته لأبي الحسن في قسم الغرباء من الذيل والتكملة إلى هذه الثروة التي كان يتمتع بها بواسطة وكلائه واللائذين بجنابه(11).. ! وكذلك أشار إليها ابن الخطيب عند حديثه عن المدرسة وما أوقفه عليها من أملاكه ورباعه وكتبه(12).

وكان من الطبيعي بعد أن حصل أبو الحسن على هذه المعرفة المتنوعة وهذه الشهرة الواسعة. وما وفق إليه من بناء هذه المدرسة التي

---

(9) صلة الصلة ص : 152.

(10) المصدر السابق. واختصار الأخبار ص : 32. ط. الرباط 1969.

(11) مخطوطة الخزانة العامة رقم : 3784 ترجمة الشاري.

(12) الإحاطة ج : 4 ص : 188.

يأوي إليها طلبة العلم أن يتفرغ لرواية الحديث وتدريس العلوم وإفادة الطلبة بما أخذه عن شيوخه بكل من سبتة وفاس...!

ولقد أفادنا ابن الخطيب أن أبا الحسن حقق أمنيته وجلس لرواية الحديث بمدرسته سنة 635 هـ. وكثر الأخذ بها عنه، واستمر في ذلك مدة(13)... وعلى هذا يكون أبو الحسن جلس لرواية الحديث، وقد تجاوز الستين من عمره الحافل بطلب العلم ولقاء الشيوخ وجمع المصادر والمراجع..!

والظرف الزماني كان ظرفا دقيقا في تاريخ الموحدين بالمغرب والأندلس وقد بدت عوامل التفكك والانهيار والتسلق لأجل السلطة وبدأت أحداث الرواجف والروادف تتلاحق بعد كارثة العقاب وسقوط الأمصار الإسلامية في الأندلس وقيام دولة بني الأحمر في غرناطة ودخول الموحدين مرحلة التكالب على السلطة. وجحافل دولة بني مرين تلاحقهم..!

وبطبيعة الحال تنال سبتة حظها من هذه الأحداث وينال أعلامها حظهم، رغم أن أهل هذه المدينة كان لهم وضع خاص في الحذر والتكتل إبان الأزمات...!

ونحن على يقين أننا لا نعلم تفصيلا ولا إجمالا مراحل حياة أبي الحسن الغافقي في سبتة وفاس أيام طلبه وأيام أستاذيته باستثناء هذه المعالم من حياته التي تتبعناها عند مترجميه وهي بطبيعتها لا تشفي عليلا ولا تطفيء غليلا...!

---

(13) نفس المصدر.

وكم تساءلنا هل رحل أبو الحسن خارج المغرب...؟ وهل زار بلاد المشرق...؟ وما هي صلته بالوضع القائم في البلاد...؟

كما أننا حينما رأينا مترجميه يذكرون لقاءه بشاعر الخلافة الموحدية أبي العباس الجراوي. تساءلنا أين رآه...؟ ونفس الشيء بالنسبة للرحالة ابن جبير...؟

على أن ابن الزبير ينقل عن أستاذه الغافقي فيما يرجع لرحلة ابن جبير الشهيرة شيئا غريبا حقا..! وهو أن ابن جبير لم يكتبها. وإنما قيد حاصلها من ذكر المراحل والانتقالات وأحوال البلاد لنفسه تقييدا لم يقصد به التأليف فرتبه من أخذ عنه...!!

هكذا يحدثنا أبو العباس ابن القاضي في جذوة الاقتباس عند ترجمته لابن جبير ناقلا عن ابن جبير(14)...! هذه القولة التي رواها عن أستاذه... ونفس الشيء نجده في ترجمة ابن جبير من الإحاطة(15). وهذا يدل على عمق معلومات أبي الحسن الغافقي وواسع اطلاعه على أحوال معاصريه...!!

واستمر الغافقي في مدرسته مع كتبه وطلبته يملي ويحدث ويدرس والأنظار متجهة إليه ترى فيه صدق العزيمة وسلامة القصد والإخلاص في العمل والاستقامة في السلوك مع تمسك بالسنة والفضيلة. وابتعاد عن كل ما يوحي به الجهل من سخيف العادات والبدع...! وما تأتي به ظروف الارتباك والتفكك من فرص التسلق وإرضاء أهواء النفوس ومآربها...!

---

(14) جذوة الاقتباس ص : 280.

(15) الإحاطة ج : 2 ص : 234.

ولا ننسى أن عبد الحق بن سبعين نزل سبتة في هذه الظروف واجتمع عليه الفقراء والمريدون وأسس زاوية لذلك...!(15م) واشتغل الناس بالحديث عنه وعن سلوكه وأقواله وأتباعه...!

ولعل انعكاسات تفكك سلطة الموحدين على مدينة سبتة هي التي جعلت أهل هذه المدينة يبحثون عن حاكم حازم نزيه يحفظ النظام والأمن، وكتب التاريخ تحدثنا عن شيء من هذا في الحقبة الدقيقة التي كان الموحدون يتناحرون فيها ويبايعون ويخلعون وقد ضعفت شوكتهم وزالت هيبتهم...(16)

والغافقي لا بد أن تصله ـ بسبب استقامته ـ في ظروف الانحراف والتفكك والتحولات التي تعيش فيها البلاد. المضايقات والإذايات والإحراجات ليتخذ موقفا معينا مع الذين يريدون موالاة هذا أو معاداة ذاك... وهو من أعلام سبتة ومن رجال الرأي والحل والعقد بها...!

فقد خلع السبتيون دعوة الموحدين، وأمروا عليهم أحمد اليانشتي ثم راجعوا أمرهم وبايعوا الرشيد الموحد(17). فولى عليهم ابن خلاص ممدوح ابن سهل الأندلسي. وقد كان السبتيون خلال هذه الأحداث مضطرين إلى الدفاع عن أنفسهم يوم استغل أهل جنوة الظروف الدقيقة التي تمر بها البلاد فهاجموا سبتة من البحر ولم تنج من قبضتهم إلا بعد مقاومة شديدة أجبرتهم على قبول الصلح وأخذ مال معلوم...!(18)

(15 مكرر) المقصد الشريف ص : 69 ط. الرباط 1982م.

(16) ابن عذاري الجزء الخاص بالموحدين ص : 338.

(17) المصدر السابق ص : 340.

(18) المصدر السابق ص : 347.

كل هذا وما سبقه وما تلاه عاش فيه أبو الحسن الغافقي إلا أننا ـ والمصادر تعوزنا ـ لا نستطيع أن نعرف موقف أبي الحسن. وكل ما عند المؤرخين هو أنه غرب إلى الأندلس...!

وتلميذه ابن الزبير يذكر هذا التغريب ويؤرخه بسنة 641 هـ إلا أنه لا يفيدنا بشيء عن سبب هذا التغريب وظروفه ومن أمر به(19)...!

أما ابن الخطيب فإنه يتفق مع ابن الزبير في تاريخ هذا التغريب إلا أنه يزيدنا ايضاحا بقوله:

«غربه أمير سبتة اليانشتي الملقب بالواثق بالله...! غاصا به لجلالته وأهليته. وكونه قد عرضت عليه فأباها. فدخل الأندلس في شعبان عام أحد وأربعين وستمائة...» (20) وقد بلغ سن السبعين...!

ويظهر أن كلام ابن الخطيب فيه شيء من عدم الدقة. وذلك أن اليانشتي ولاه أهل سبتة الأمر سنة 630 هـ لكنهم خلعوه سنة 635 هـ ورجعوا إلى بيعة الرشيد الموحد فولى عليهم ابن خلاص... وسنة تغريب أبي الحسن عند كل من ابن الزبير وابن الخطيب هي سنة 641 هـ كان ابن خلاص فيها هو حاكم سبتة لا اليانشتي...

ولا يخفى ما في قول ابن الخطيب:

«غاصا به لجلالته وأهليته. وكونه قد عرضت عليه فأباها...!!»

من تعليل لهذا التغريب حيث إن حاكم سبتة غص به لما أهلته إليه مكانته العلمية والاجتماعية من نفوذ وجاه وشهرة حتى عرض عليه أمر الولاية...!

---

(19) صلة الصلة ص: 151.

(20) الإحاطة ج: 4 ص: 189

دخل أبو الحسن الأندلس ونزل أول الأمر بالمرية وقد سبقته شهرته إليها فأخذ عنه من أهلها ـ كما يقول ابن الخطيب ـ عالم كبير من الناس... ومكث بها إلى سنة 648 هـ أي ما يقرب من سبع سنوات ثم انتقل إلى مالقة. ودخل عاصمة بني الأحمر غرناطة... ويظهر أنه لم يرد المقام بها طويلا... فرجع إلى مالقة... وبها قضى بقية حياته إلى أن ودع هذه الحياة بها سنة 649 هـ مغربا عن وطنه. وكان يروم أن تتاح له فرصة العودة إلى سبتة فلم يقدر له ذلك....!

ومن أجل دخوله الأندلس ترجمه ابن عبد الملك في «الغرباء».. ومن أجل دخوله غرناطة ترجمه لسان الدين ابن الخطيب في «الإحاطة»... ومن أجل سعة علمه وروايته ومشيخته في عصره ترجمه تلميذه ابن الزبير تلك الترجمة الحافلة ونعته بتلك النعوت الصادقة... في كتابه «صلة الصلة...».

وهكذا عاش هذا الرجل ما يقرب من ثمانين سنة حاملا راية العلم والدراسة والرواية وعزة النفس ومكارم الأخلاق... رغم ما كان يخيم على وطنه في النصف الثاني من عمره من أهوال وفتن من شأنها ـ عند غيره ـ أن تعوقه عن أداء رسالة الأعلام الأبرار...!

فاس **عبد القادر زمامة**

موقف آخر من

زرياب المغني

د. عبد السلام الهراس

كان الأمويون بالأندلس يفاخرون ببني العباس في المشرق وينافسونهم في مجالات الحياة كلها. ورغم أن رسالتهم في الأندلس كانت تقتضيهم أن تكون المنافسة فقط في ميادين الجد والجهاد والبناء والتشييد والابتكار والابتعاد عن مظاهر الترف واللهو، فإن الأمر لم يكن كذلك بل أراد القوم أن يعيشوا في دولة لا تقل عن دولة بني العباس أو ربما تفوقها في مضمار الغناء والموسيقى، ولم ينبعث هذا الشعور بإلحاح متواصل إلا بعد ما انتهت مرحلة تأسيس الدولة وإرساء قواعدها على يد عبد الرحمن الداخل ـ صقر قريش ـ وولده هشام الذي كان رجلا صالحا كما يصوره من أرخ له.

وكان الحكم بن هشام أو الحكم الربضي أول من صار يهتم بالغناء والمغنين وإن كنا لا نستبعد أن يكون أبوه عبد الرحمن قد كان يستمع

للغناء وإن لم يشتهر أو يعرف بذلك، وإنما الذي عرف ـ حسب روايات تاريخية أندلسية ـ بالبطالة والاستهتار ومجالس اللهو هو أخوه سليمان ممدوح الشاعر الإلبيري أبي المخشى. وقد ذكر التاريخ أن الحكم الربضي هو أول من جلب المغنين من خارج الأندلس فكان أول من دخل إليها متهم بطلب منه، علون وزرقون كما كان في قصر هذا الأمير مغن يهودي اسمه منصور وهو الذي كان رسوله إلى زرياب الذي وفد على الأندلس راغبا في الإقامة، في كنفه، وقد اختار زرياب هذه البلاد ملاذا له دون سائر بلاد المسلمين لأنها بعيدة عن حكم العباسيين بل مناوئة لهم ويحكمها الأمويون وهي دولة ناشئة في حاجة إلى من يؤازرها ويشيد بمحامدها كما أنها تريد بناء شخصيتها في كل الواجهات، ولعل زرياب كان يسمع عن افتتان الحكم بالغناء وإكثاره من الحشم والحاشية وترصيع بلاطه بأمثاله من المغنين النموذجيين في الأناقة والحياة اللاهية !! لذلك فإن أمراء قرطبة سيحرصون عليه لينافسوا به بغداد، وقد وجد في الخكم استعدادا لاستقباله وإيوائه لأنه كان ميالا للغناء مشجعا له مغرما بمظاهر الأبهة والترف ولم يكن يبالي بسخط الفقهاء وانتقاد العلماء وتشهير الخطباء والوعاظ وتمرد العامة وثورتهم، فقد كان معتدا بنفسه إلى حد بعيد مما أوقعه في مصاعب جمة كان أشدها عليه وعلى الأندلسيين وبخاصة الفقهاء وأهل الربض والفتنة الربضية التي تزعمها الفقهاء للإطاحة بحكم هذا الأمير المجترئ والتي انتهت إلى مأساة فظيعة ومهولة كما هو مفصل في كتب التاريخ الأندلسي.

غير أن المنية عاجلته وزرياب في الجزيرة ينتظر الإذن بمواصلة الرحلة إليه مما حدا به عند سماعه بخبر الوفاة إلى أن يهم بالعودة إلى

الأندلس وإلغاء عزمه الإقامة بها، ولعل منصورا اليهودي الذي كان حريصا على إنجاح هذه الصفقة، ليتخذها يدا عند الأمير الجديد هو الذي سارع إلى إخبار سيده بما عزم عليه زرياب فجاءه الجواب على جناح السرعة من الأمير عبد الرحمن ملحا عليه أن يثني المغني زرياب عن عزمه في العودة ويحثه على الحضور به وإتمام مشروعه وكتب لعماله في الطريق أن يحسنوا وفادته ويوصلوه إلى قرطبة معززا مكرما وهكذا يصل الرجل محاطا بهالة من العناية والتكريم والتبجيل واعتبر دخول هذا المغني لقرطبة حدثا عظيما وكنزا ثمينا زين به الأمير عبد الرحمن الثاني إمارته وبادره قبل استقباله الرسمي بالعطاء الجزيل والجراية الكريمة والاقطاعات المغرية ولما اتصل به واستمع إلى غنائه طرح كل غناء سواه وأصبح لديه نجمه المفضل يواكله ويشاربه ويسامره وينادمه. يقول ابن خلدون : «... وأحله من دولته وندمائه بمكان فأورث بالأندلس من صناعة الغناء ما تناقلوه إلى أزمان الطوائف وطمى منها بإشبيلية بحر زاخر وتناقل منها بعد ذهاب غضارتها إلى بلاد العدوة بأفريقيا والمغرب»

وقد ذكروا كثيرا من تأثيراته في الحياة الأندلسية في ميادين الغناء والمأكل والمشرب والملبس والأناقة والحلاقة والتزيين المنزلي إلى غير ذلك من مظاهر الحياة المتمدنة المترفة وكان زرياب يركب في أكثر من مائة مملوك وفي ملكه ثلاثمائة ألف دينار دون الضياع.

وفي هذا العهد والذي يليه ستشهد الأرياف الأندلسية حياة جديدة عليها من الترف والغنى واللعب واللهو وبناء القصور والدور والتنافس في لعبة الشطرنج وتشييد الأضرحة والقبور وزخرفتها مباهاة وتفاخرا بين

الأغنياء والإكثار من الجواري، وكانت قرطبة رائدة هذه الحياة، فجاء زرياب في وقت كانت الأندلس فيه تتجاوب مع سلوكه وفنه وريادته في الترف والحياة المنعمة اللاهية، لكن يقينا أن الفقهاء الذين عارضوا الحكم الربضي معارضة شديدة ما كانوا ليرضوا بهذه الحياة وهم حراس الأمانة وحفاظ الرسالة وحمال المسؤولية ولكنهم الآن ما كانوا ليستطيعوا أن يعدوا الإثارة تمردا كالذي أثاروه على الحكم وذلك لأمرين :

الأول : أن مأساة الربض كانت شديدة وعنيفة إلى حد بعيد بددت قوة المعارضة وألحقت بها ضعفا يصعب علاجه بسرعة.

والثاني : أن الأمير عبد الرحمن كان يداري الفقهاء ويجاملهم ولا يستطيع مجابهتهم حتى لا يدفعهم إلى التصلب والتصدي بما عهد فيهم إذاك من قوة الشكيمة وصرامة المواقف ربما أدى إلى انفجار جديد ولكن مع ذلك فإن زرياب الذي استأثر بإعجاب الأمير ونال عنده منزلة كبرى وأصبح عند المترفين رائدهم ومعلمهم وصاحب ابتكارات وإبداعات في حياتهم لم يثر المعارضة المناسبة في أوساط الفقهاء كما كان منتظرا وإن كنا نظن أنهم تصدوا له خلف بعض الإداريين وكبار الشعراء. ومن أصوات المعارضة التي ارتفعت داخل الإدارة المالية لدولة عبد الرحمن الثاني تلك التي وصلتنا عن أمناء الخزينة وعلى رأسهم شيخهم موسى بن حديد فقد حدث ذات مرة أن زرياب غنى الأمير عبد الرحمن صوتا فأداه أحسن ما يكون الأداء فاستحسنه الأمير واستهوله وفي جو الإعجاب والانهيار والطرب أمر أمناء الخزينة أن يدفعوا إليه ثلاثين ألف دينار وبعث بالأمر مكتوبا مع رسول خاص مكلف بهذه المهمة فلما وقف الأمناء على محتوى الرسالة نظر بعضهم إلى بعض مشدوهين مضطربين فهذه أول

مرة يهجم الأمير على خزينة الأمة ليقتطع منها هذا المبلغ الضخم من مال المسلمين لينعم به على مغن مرتزق يهمه الإثراء ويسعى في تحقيق نزوة من نزواته في الاستغناء بأموال الغير ولم يستطع أي واحد أن ينبس ببنت شفه فاستولى عليهم الوجوم واتجهوا بأبصارهم إلى شيخهم موسى الذي قطع صمتهم رافعا رأسه ملتفتا إليهم قائلا : قولوا !! فأجابه أصحابه على التو جوابا واحدا : «ما لنا قول مع قولك» وعندئذ وجد نفسه أمام مسؤولية فتحمل الأمانة وبرأ ذمته أمام الله وأمام الأمير والناس جميعا في جرأة ورباطة جأش غير عابيء بعاقبة تصرفه ما دام يثلج صدره ويرضي ربه فخاطب صاحب الرسائل الواقف أمامه منتظرا للتنفيذ والتسليم وقال له دون مقدمة أو تلعثم : «نحن وإن كنا خزان الأمير أبقاه الله فنحن خزان المسلمين نجبي أموالهم وننفقها في مصالحهم لا والله ما ينفذ هذا منا من يرضى أن يرى هذا في صحيفته غدا : أن نأخذ ثلاثين ألفا من أموال المسلمين وندفعها إلى مغن في صوت غناه ! فليدفع إليه الأمير أبقاه الله مما عنده...».

وبهذا المنطق الإسلامي الواضح وهذا الموقف الورع الناصح، رد أمين الأمناء أمر الأمير ورفض الانصياع إليه، فمال الأمة المجبي منها يجب على الأمير أن يستعمله في مصالحها، فإن غفل عن واجبه نبهه إلى ذلك وزراؤه ومعاونوه، أفليس سفاهة وطيشا واستهتارا بالمسؤولية أن يدفع مبلغ أي مبلغ إلى مغن في صوت أو أصوات غناها ؟ إذن فليعد صاحب الرسائل خائبا مرفوضا، ولربما كان ذلك لأول مرة في عهد حكم عبد الرحمن إن لم يكن لأول مرة في تاريخ الأندلس - وسرعان ما بلغ الأمير رفض الأمناء إنجاز ما أمرهم وتنفيذ ما به كلفهم - وكان زرياب حاضرا

في المجلس. فبهت هذا من تصرف الأمناء الأمر الذي لم يعتده في بغداد وما سمع به في المشرق يوم كان أستاذه الموصلي ذا صولة تفوق صولة أصحاب السيف والقلم فحاول أن يستثير الأمير ويدس على ابن حدير وزملائه فبادر إلى القول قبل أن يتكلم الأمير : «ما هذه طاعة» لكن الأمير لسبب أو لأسباب لم يجار المغني ولم يستجب لتحريضه والتفت إليه قائلا :

«هذه الطاعة. ولأنهم الوزارة على هذا الأمر وصدقوا فيما قالوا». وهذا الموقف الحازم من أمناء الخزينة بقرطبة يدل على وجود معارضة لزرياب وأمثاله ممن يستنزفون مالية الدولة بوسائل غير مشروعة وكان ذلك الموقف يمليه الواجب الشرعي ومسؤولية الأمانة كما كان موقف الأمير أخيرا يتسم بالرزانة والتعقل والحكمة والمسؤولية. وفي هذا العصر كان للفقهاء مكانة فرضوها بزهدهم وورعهم وعلمهم وما لهم من احترام عند العامة حتى أنهم كادوا يخلعون الأمير الحكم عن إمارته رغم سطوته وجبروته لولا غياب القيادة الحربية المحنكة لذلك كان عبد الرحمن يحابيهم ويداريهم ويحاول أن يصطنع لنفسه بعضا منهم دون الآخرين. وكان الأمير عبد الرحمن قد ضاق بيحي بن يحي والفقهاء الصالحين معه في كل ما يشير به ولا يخالفون عن أمره فكان الأمير عبد الرحمن يكره تألبهم وتآلفهم ويقلق منهم ويسميهم (سلسلة السوء) فلما ولى يخامر بن عثمان القضاء حذره منهم وسماهم له بهذا الإسم فتجنبهم يخامر وأخذ حذره منهم فلم يلبث أن تمالؤوا عليه فأفشوا ذمه وأبدوا عوراته وكرهوه إلى الناس وأعملوا أقلامهم فيه إلى الأمير حتى أمر بعزله فلما جاءه الرسول بعزله قال له القاضي على رؤوس الناس : «قل للأمير ـ أصلحه

الله ـ إذ وليتني أمرتني أن اتحفظ من سلسلة السوء واليوم تعزلني ببغيها علي !! فلما أبلغ الفتى قوله إلى الأمير، قال ؛ «قبحه الله ذكر أسرارنا على رؤوس الناس».

وقد كان عبد الملك بن حبيب من كبار فقهاء الأندلس آنذاك لكنه كان من أولئك الفقهاء الذين يرون الأخذ من السلطان إلا أن مكانته العلمية مع ذلك لم تكن لتنافس مكانة زرياب الغنائية لدى الأمير. ولما كان هذا من الحظوة والمكانة الكبرى عند الأمير فإن الفقيه العلامة كان يغار ويتأسى على ضياع قيمته العلمية أمام حظوة هذا المغني فقال وقد علم أن زرياب يأخذ أكثر منه ؛

قد ضاع أمري والذي ابتغيه	هين على الرحمن في قدرته
الف من الحمل وأقلل بها	لعالم أربى على بغيته
زرياب أعطيها جملة	وحرفتي اشرف من حرفته

لكن هذا الفقيه لم يكن من الجرأة التي كانت لمشيخة قرطبة التي لم تكن في الجهر تبالي بالسلطة كيفما كانت فتلجأ إلى الهجوم بدلا من أن تبكي وتستبكي كما لم يكن في مستوى بعض الشعراء الذين كانوا يتألمون أشد الألم مما يناله زرياب ويمتاز به دونهم ولكنهم أعلنوا سخطهم عليه وربما عرضوا بالأمير نفسه. بل يواخذ هذا العالم الجليل أنه لم يتكلم بتغيير المنكر وإنما تألم لكون زرياب المغني يحظى بأكثر منه مع أنه عالم !!.

فهذا الشاعر الهجاء موسى بن سعيد يتطاول على زرياب ويهجوه بقوله ؛

شكوت إليها الشوق يوم تحملـوا   شكاية محزون من البين جـــازع
وقالت وكف البيت تجري دموعها   ونار الهوى تهتاج بين الأضالـع
ستبصر أو تبكي من الشوق مثلما   بكى الخز من إبطي علي بن نافع

ونظن أن للرجل أهاجي أخرى في زرياب ولكن الذي اشتهر بهجاء زرياب أكثر من غيره هو الشاعر يحي بن حكم الجياني الملقب بالغزال (تـ 256 هـ) وهو كما يصفه ابن حيان هجاء مقذع بذيء اللسان منتهك الأعراض ومخزي الرجال ويبدي عن مواقفه في الصراع مع الكبار ممن يملكون انتزاع روحه وتمزيق شلوه، إنه رجل شجاع معتد بنفسه أشد اعتداد لا يبالي بما يلاقيه في سبيل التعبير عن رأيه والإعلان عن موقفه كما نراه يفعل مع نصر الفتى الأقوى في دولة عبد الرحمن الثاني لذلك لم يأبه بالأخطار التي تترصده عندما أقبل على هجو زرياب وهو من وطد مكانة لدى الأمير عبد الرحمن وحاشيته ويبدو أن هذا الهجاء كان مقذعا إلى حد لا يطاق مما جعل ابن دحية يتحرج من إيراده في كتابه «المطرب» مع أنه لم يتورع عن سوق قصيدة فاحشة له في هذا الكتاب نفسه.

والقصيدة الهجائية تلك كانت متداولة إلى أيام ابن دحية (تـ 633 هـ) وقد حفظها هو أو صحبها معه في رحلته الطويلة كما تدل على ذلك عباراته ويتحرج ابن دحية وتنزهه عن ايرادها تضيع، وهي وإن ضاعت فإن عاقبتها المشؤومة اهتمت بها بعض المصادر فنصت عليها فلقد شكا زرياب للسلطان عبد الرحمن هجوم الغزال عليه وما قذفه به ونسبه إليه من الفحش، فأمر السلطان بنفيه عن الأندلس فكلمه فيه أكابر أهل دولته فتركه.

وفي رواية أخرى أن النفي قد نفذ فعلا ولعله نفي فقط عن قرطبة لكن الشاعر لم يطب نفسا بالمقام بالأندلس فرحل إلى المشرق. واهتم ابن دحية به في العراق بمناسبة قصيدة انتحل فيها أسلوب أبي نواس ليفحم من يزري على شعر المغاربة.

ومما تدعو المناسبة لالحاقه بهذا الموضوع فأجرى لعبد الرحمن بن زرياب الذي كان مريضا بالغرور وشدة الزهو وكثرة العجب بغنائه والذهاب بنفسه بما لم يكن له شبيه فيه وقلما يسلم مجلس حضوره من كدر يحدثه ولا يزال يجتري على الملوك ويستخف بالعظماء، وكان يلذ له أن يتحدى بعض الشخصيات ويزدريهم ببعض أفعاله من ذلك أنه كان في مجلس من مجالس الكبار استدعي له ليطرب ويؤنس وكان صاحب الدار شخصية مولعة بالقنص فأثار نشوته ونزوته أن يستدعي بازيا له كان كلفا به لا يكاد يفارقه فجعل يداعبه ويمسح أعطافه ويعدل قوادمه ويرتاح لنشاطه. وبينما هو في نشوته تلك مع طيره الأثير إذ بعبد الرحمن المغني يسأله أن يهبه له إيقانا من نفسه أنه لن يرده وافراطا في الدلال. فاستحيى السيد منه وما وسعه إلا أن يلبي طلبه رغم شدة تعلقه بطيره. لكن عبد الرحمن لم يقف عند هذا الحد إذ لم يكن قصده امتلاك البازي وإنما تعمد أن يتحدى ويحتقر ويشمت فنادى غلامه ودفع إليه البازي وأسر إليه بكلام في أذنه فمضى الغلام ثم لم يلبث أن جاءه بطيفورة مغطاة مكرمة بطابع مختوم عليها من فضة فإذا به لون مصوص قد اتخذ من البازي بعد ذبحه على النحو الذي أمر به أهله وبالكيفية التي وصفها لمن طبخه له من خدمه وجعل ذلك نقلا له في شرابه واستدعي صاحب الدار مالك البازي

ليشاركه في نقله ذاك لكونه نقلا شريف التركيب بديع الطبع والإعداد غير أن الرجل ما كاد يرى بازيه يقدم إليه نقلا بعد أن كان صديقا عزيزا يصاحبه في صيده ويؤنسه في بيته حتى أنكر ذلك على عبد الرحمن أشد الإنكار وعقب عليه غضبة أخرجته عن حلمه وقال له بصوت هادر :

«قد كان والله أيها الكلب السفيه على ما قدرته وما اقتديت فيه الا بكبار الناس الموثرين لمثله وما أسعفتك به إلا معظما من قدرتك ما صغرت من قدري وأظهرت من هوان السنة عليك باستحلالك لسباع الطير المنهى عنها ولا أدع الله الآن تأديبك إذ اهملك أبوك معلم الناس المروءة !!»(1) وفورا دعا له بالسوط وأمر بنزع قلنسوته وساط هامته مائة سوط والحاضرون يستحسنون نعله ويبدون الشماتة به وهكذا أصبح مثلا بين الناس لكل مستهتر لا يراعي حرمة ولا يدري كيف يعيش مع الناس بخلق كريم معتمدا على صوته وفنه ولكن الأندلس إذاك كانت لا تزال تحتفظ بشيم الرجولة والشهامة ـ ومما حفظ عليها قوتها واستمرارها وفرض سلطانها وهيبتها في ذلك الجزء النائي من الغرب الإسلامي فلما غاضت تلك الشيم وتقلصت تلك الخصال المجيدة صارت الرقعة الإسلامية الواسعة تنزوي وتتقلص وينتقص من أطرافها حتى انحصرت في مملكة هينة سرعان ما تساقطت واندثرت كأن لم تغن بالأمس.

فاس   **د. عبد السلام الهراس**

---

(1) نفح الطيب 3 / 129 ـ 30

ابن خلدون (•)
موسوعة متحركة

ترجمة: فاطمة الجامعي الحبابي

المؤرخ الذي كان هو نفسه تاريخا

((ا بن خلدون إحدى الشخصيات الكبرى في كل العصور))

(فرانز روزنطال)

يعتبر المفكر المغاربي (1) ا بن خلدون أحد الرجالات القلائل الذين حظوا بمصير ساعدهم على نسج مراحل هامة من التاريخ الإنساني. لقد عرف حياة مدهشة بنشاطه السياسي المستمر الذى امتد طيلة نصف قرن. فأثر في ماجريات تاريخ شمال إفريقيا في القرن الرابع عشر. هكذا شكلت حياته ثورة. أو

•) هذه ترجمة لصفحات من كتاب «ابن خلدون» لمحمد عزيز الحبابي، صدر بباريز، عن دار سيغرس، في المجموعة «فلاسفة كل العصور» ط. 3، 1973.

1) نسبة الى مغارب (= المغرب الكبير، المغرب العربي...). انظر : محمد العزيز الحبابي، المعين في مصطلحات الفلسفة والعلوم الإنسانية، فرنسي، عربي، انجليزي، الدار البيضاء، دار الكتاب، 1978.

على الأصح. مجموعة ثورات في مختلف ميادين المعرفة. لقد اهتم بكل شيء لكي يغير كل شيء.

ستعمل المحاولة التي سيساهم بها هذا الكتاب على أن تقدم الخلدونية بوصفها فكرا حيا ومخصبا. كما هي في الواقع. وأن تتلافى ما فعله جل الباحثين الذين يميلون إلى أن يجعلوا من ابن خلدون نصبا تاريخيا جامدا يدهش بضخمه وصلابته.

وستنطلق دراستنا من افتراضات وخلفيات الفكر الخلدوني. وتدفع بها إلى أبعد حد من ممكناتها الإجرائية. سواء بالنسبة لما يتصل بالتاريخ. أو السوسيولوجيا. أو علم المناخ. (2) أو الأنثربولوجيا.

وسوف لا نقصر اهتمامنا على نظريات ابن خلدون الشهيرة. فحسب. ولكن سنقف كذلك عند قبلياته وحدسياته العديدة. لما تميزت به من جدة وجرأة في غمرة القرن الرابع عشر الميلادي. حيث كان التأريخ ما يزال مجرد حكايات وروايات وحوليات. وموضوعاته فضفاضة غير محددة.

إن عملا من هذا النوع يتطلب جهدا وتأملا عميقا. ذلك أن أسلوب العروض الخلدونية عموما صعب. خصوصا نصوص

---

2) الأنثر بولوجيا : دراسات موضوعها كل الظاهرات المتعلقة بالإنسان، وتعتمد على نتائج العلوم الأخرى (الأنثر بولوجيا الطبيعية والاجتماعية والثقافية).

«المقدمة» مما يعقد دراستها ويجعلها غير سهلة (3). بالإضافة إلى ذلك فإن **المقدمة**، في طبعاتها المختلفة. لم تحظ بعد. بالتحقيق الكامل والشروح اللازمة. فأحسن ما نتوفر عليه حاليا. هو تحقيق الأستاذ على عبد الواحد وافي (4). وهو نفسه لا يخلو من أغلاط. لأن ابن خلدون استعمل الكثير من الألفاظ المحلية (أندلسية ومغاربية) كما ذكر العديد من الأعلام البربرية فأخذت عند المحقق الذي استشعر صعوبة الموقف تأويلات تبعد عن المعنى الأصلى (5). ورغم ذلك. يبقى الكتاب الذي أخرجه على عبد الواحد وافي أحسن ما هو موجود وكثير الفائدة.

كان ابن خلدون ((مشاركا)) (6). لم يترك شيئا من معارف عصره دون أن يتطرق له. فجاءت **المقدمة** موسوعة لما يسمى

---

3) تطلق المقدمة على المدخل والجزء الأول من ((كتاب العبر وديوان المبتدإ والخبر، في أيام العرب والعجم والبربر، ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر)).

اشتهر ابن خلدون كمؤلف للمقدمة أكثر مما اشتهر بالكتاب نفسه. وبالفعل إن المقدمة تبرز عبقرية ابن خلدون وارهاصاته ونظرياته الجريئة في الميادين التي تسمى اليوم «العلوم الإنسانية» و «الانثربولوجيا».

4) علي عبد الواحد وافي . مقدمة ابن خلدون 5 أجزاء ـ القاهرة ؛ لجنة البيان العربي.

5) يقول وافي ؛ «ويعرض ابن خلدون أحيانا أفكاره في صيغ غامضة مبهمة تحتاج إلى مزيد من البيان ويستخدم أحيانا ألفاظا وعبارات في معان اصطلاحية تختلف عن معانيها المشهورة المتعارفة، ويتوقف فهمها على شرح مقصوده منها، وكثيرا ما يرد في ثنايا عباراته مفردات وتراكيب غريبة غير شائعة الاستعمال فتدعو الحاجة إلى بيان مدلولها». (انظر المقدمة. ج 1، ص 11).

6) بالمعنى الذي كان يطلق على «المشاركة» في الثقافة العربية الإسلامية (مشارك - موسوعي).

اليوم بـ ((العلوم الإنسانية)). وفي هذا الجانب من المعرفة تتجلى أصالة ا بن خلدون وعبقريته. في حين نجده في الميادين العلمية الأخرى، جامعا أمينا أكثر منه مفكرا كبيرا أو مختصا. لقد كرس جهوده التأملية وإطلاعه الواسع على التاريخ خصوصا (7). والمبادلات الإقتصادية والحياة المجتمعية عموما. فمع ا بن خلدون أصبح **التأريخ فنا / صناعة ذات هدف خاص ومناهج متميزة وقوانين علمية.** مما خول التأريخ أن يدعي عن جدارة، ولأول مرة، أنه ((علم)).

فمثلا لم تعد الجغرافيا تنحصر في ملاحظات وصفية بسيطة وسطحية لتحديد أمكنة، وتعريف ظواهر طبيعية. لقد بدأت تعتمد على تحليلات الحياة الإقتصادية وعلاقات المجتمع بالمناخ وبطبيعة الأرض وغير ذلك. كما تغير في نفس الحين مفهوم المجتمع ذاته. فبعد أن كان مجرد وعاء جغرافي لحروب وغزوات

---

7) الفرق بين تاريخ (بتليين الهمزة) وتأريخ (بالهمزة المنطوقة) هو أن الأول :

أ ـ مجموع الأحوال المتغيرة التي يمر بها كائن ما (الكائنات الحية) أو العالم، فمثلا لكل فرد تاريخ (سجل أو لم يسجل).

ب ـ تطلق اللفظة، كذلك، على الأحداث والأحوال الخاصة التي تمر بها المجتمعات البشرية في تطورها.

أما الثاني (التأريخ) فمصدر أرخ، أي دون أحداثا تاريخية.

(انظر : محمد عزيز الحبابي ـ مصطلحات فلسفية، ط 2 الدار البيضاء : دار الكتاب 1960).

وصراعات بين المتزاحمين ومجرد حقل لانقلابات سياسية. أمسى الموضوع الحقيقي للتأريخ وقد أصبح ((علما)).

إن اعتبار التأريخ علما قائما بذاته له موضوع أو مواضيع محددة. ومناهج خاصة. يعد نظرة ثورية في الفكر الإنساني ونقطة تحور تاريخي في تاريخ ((علم)) التأريخ. فمنذ ذلك الحين. شرع التأريخ يقوم بمهامه طبقا لسيرورات خاضعة لقوانين. ولم تعد القوات الغيبية تكفله وتسيره حسب هواها المطلق. لقد أصبح من اللازم على المؤرخ أن يبحث عن القوانين التي تحدد البنيات الإقتصادية والسياسية للمجتمعات الإنسانية. إذ هذه تنمو بنمو تلك. والعكس. هو أيضا. واقعي وصحيح؛ أى أن في المجتمع النامي ترتقي القوانين وطرق الإنتاج والتوزيع.

وحيث أن الأمور تمضي كذلك. فمن الضروري. أن تؤسس قواعد لتقويم الممكن واللا ممكن لكي يتم التمييز بين الصدق والكذب في النصوص. وكذلك يجب :

((أن يكون السامع عارفا بطبائع الحوادث والأحوال ومقتضياتها)) (8). فلا يقبل أية معلومات تاريخية إلا بعد تبرير. يعني بعد اختبار تطابق النص مع واقع المعطيات. وهذا يتم

---

8) ا. 262.

باختبار المجتمع الإنساني. يعني ((الحضارة)). إذن. تجب التفرقة بين ما هو قائم في المجتمع البشرى وملازم لجوهره وطبيعته. وبين العرضي الذي يجب على الخصوص أن يؤخذ بعين الإعتبار لما له من تأثير. والعرضي الزائل الذي لا يترك أثرا.

٥ ٥ ٥

لم يتصور الغرب هذا المنهج. بوضوح إلا في القرن التاسع عشر. بينما نجد ابن خلدون قد وضع أسسه وقواعده. منذ خمسة قرون. وليس ذلك هو الشيء العبقري الوحيد عنده. فقد كانت له اهتمامات أخرى تعتبر من أحدث النظريات. على رأسها الدعوة إلى الاتجاه الذي يعمل على تفسير الأحداث الخاصة بالأسباب العامة ((الطبيعية)) والتأكيد على تجنب السببية القائمة على الغيبيات واعتماد الحتمية العلمية لتحرير التأريخ من نير التقليد والتقاليد والأعراف. ومن الشغف بالمبالغات في تمجيد رجالات الماضي القومي. والخضوع الأعمى لما جاء في كتب القدماء. لقد طالب ابن خلدون طوال **المقدمة** بأن يحل المنهج الجديد المستند على التفسير التأملي البرهاني محل تلك السيطرة الإحتكارية، كما دعا المؤرخين لأن يوجهوا كامل اهتمامهم إلى النشاطات الواقعية التي تصدر عن رجال مؤطرين زمانيا ومكانيا. فليس التأريخ تسطيرا لأرقام وجداول أسماء وتواريخ. أو بتعبير

الحر. لم يعد التأريخ تسجيلا تجميعيا. لقد أصبح مادة تعتمد على حاسة حادة مرهفة لتمحيص الواقع وتوخى الحقيقة. وعدم تقبل أي شيء دون تفسير وبحث عما يربط الأحداث بأسبابها. حقا كان ابن خلدون لا يسلم بصحة شيء ما. إذا لم يتوصل. أولا. إلى ربطه بمجموعة منسقة من الأحداث والعلل داخل نظرة شاملة. ذاك ما جعل لمؤلفنا أصالة منهجية (9).

«أنشأت في التاريخ كتابا. رفعت به عن أحوال الناشئة من الأجيال حجابا. وفصلته في الأخبار. والآثار. بابا. بابا. وأبديت فيه لأولية الدول والعمران عللا وأسبابا (...) فهذبت مناحية تهذيبا. وقربته لأفهام العلماء والخاصة تقريبا. وسلكت في ترتيبه وتبويبه مسلكا غريبا. واخترعته من بين المناحي مذهبا عجيبا. وطريقة مبتدعة وأسلوبا» (10).

لقد كان ابن خلدون يلح على أن لا تعتبر نصوص الأحداث حقائق أصيلة إلا بعد التعرف على مدى مطابقتها للواقع. ومن أجل ذلك :

---

9) نشير إلى أن ابن خلدون لم يطبق المنهج الذي أسسه في عملية التأريخ عندما كتب مؤلفه الضخم في التاريخ.

10) ١، 212 و 213.

«وجب أن ننظر في إمكان وقوعه (الحدث...)، إذ فائدة الإنشاء مقتبسة منه فقط. وفائدة الخبر منه ومن الخارج **بالمطابقة»** (11).

كما لم ينجر إلى تعظيم التاريخ والاحداث ذات المظاهر المثيرة ولم يبهره بريق الأمراء أو كبار الأسخياء، فصب كل اهتماماته على الظروف المادية والفكرية التي تعانيها الجماعات الإنسانية في الحياة اليومية. وجعل من هذا الفرع من المعرفة موضوعا أساسيا للفحص العقلي : استخلاص كل الحقائق التي يستطيع العقل تصورها.

٥ ٥ ٥

رجل فكر ونظر وفعـــل

كان ابن خلدون عبقريا ومغامرا يتحدى الدسائس ويجابه الأخطار. فعرف مصيرا مليئا بالأحداث والتغيرات المفاجئة. ولم يكن لطموحاته المتنوعة نظير. ولا لولعه بالمغامرات مثيل. فكما كان رحالة متجولا في ميادين الحياة السياسية والمجتمعية عرف رحلات في مجالات الفكر والمعرفة. ولا غرابة في ذلك. فقد كان وارث أبطـال رحالــة العــرب اليمنييــن الذيــن تنحــدر منهــم أسرتــه (12).

---

11) ١، 256.

12) هاجرت أسرته نفسها إلى حضر موت مرتين.

غادر جده خالد جنوب شبه الجزيرة العربية في القرن الثاني للهجرة (التاسع الميلادي) ليستقر باسبانيا المسلمة. وتكونت من سلالة خالد أسرة مثقفة تنتمي إلى الوسط الأرستقراطي الإشبيلي. وخلال القرن السابع (الثالث عشر الميلادي) هاجرت الأسرة إلى تونس. وهناك ولد أبو زيد عبد الرحمن بن خلدون (733هـ /1332م).

٥ ٥ ٥

إن المراحل التي يمكن أن تعتبر معالم في حياة ابن خلدون كثيرة سنكتفي بالوقوف عند بعضها. كان خدينا للبلاطات يمارس مهام سياسية متنوعة. قام بدور الوساطة بين الأسر الحاكمة وبين المرتزقة. فأظهر براعة مدهشة في الإنتقال من معسكر لآخر بما يقتضيه ذلك من تغيير الخطة في كل مرة. وبراعة تنبيء عن حذق المؤرخ الفطن وحساسية السياسي الماهر. كما اتخذه السلطان أبو اسحاق ابراهيم الحفصي خطاطا وهو ما زال في سنه العشرين. وفي سنة 755هـ تقلد مهمة الكتابة لدى السلطان أبي عنان المريني.

بيد أن تقلب صاحبنا بين موقفين سياسيين مرموقين جعله يشق طريقاً في الإضطرابات أفضى به إلى أن يقضي أياما في السجن قبل أن يغادر بلاط فاس قاصدا الأندلس حيث أصبح

سفيرا لملك غرناطة. ثم يلتحق ببجاية سنة 766هـ /1365م ليتقلد منصب وزير أول.

عندما بلغ الأربعين. حاول الإنسلاخ عن الحياة السياسية ليأسه من تقلباتها فانعزل بتاهرت في نواحي وهران (الجزائر). وعكف على التأمل وتحرير **المقدمة** وجزء من كتابه عن تاريخ البربر...

لكن. ما أن اختار الخلوة حتى شعر بقوة عنيدة تدفعه ليدخل المعمعة السياسية من جديد. فالإنجذاب السياسي عند بعض المولعين لا يمكن أن يقاوم. وإن مفكرنا المغاربي أحد هؤلاء. هكذا لم تمض على خلوته سوى أربع سنوات حتى استبدت به القلاقل والتقلبات. فوجدناه مرة أخرى. ينغمر في الأسفار والمغامرات أو بعبارة أصح. في أسفار المغامرات. يعود إلى القاهرة حيث يصبح مدرسا قبل أن يباشر القضاء حسب المذهب المالكي.

إثر مأساة كان لها أثر عميق على نفسه. توجه إلى مكة ليؤدى فريضة الحج. وكما هي عادة صاحبنا استغل الفرصة فاستبر الأوضاع لعله يجد منصبا سياسيا جيدا يترشح له. أو مهمة دبلوماسية يقوم بها. إن السياسيين الأفذاذ يعتقدون أنهم دائما قادرون على أن يحققوا كل مبتغاهم. وأن يفرضوا على التاريخ

إرادتهم. ونظن أننا لن نبالغ إذا ادعينا أن ابن خلدون كان يحسب نفسه عملاق القرن. أو المهدى المنتظر لإنقاذ المجتمعات في كل الميادين.

بعد العودة من الحجاز إلى مصر. استأنف عمله في القضاء. وشارك في حملة سلطان مصر ضد تامورلانك بسوريا فوقع سجينا. لكنه عرف كيف يتغلب على الوضع بلباقة دبلوماسية وحدة فكر. مما بهر الغازى التتارى فعطف عليه وأظهر له كبير تقدير مطلقا سراحه.

وفي سنة 808 هـ (19 مارس 1406) توفى ابن خلدون بالقاهرة.

ه ه ه

المجتمع كائن حي :

((كانت عيون كل الذين ساهموا عمليا في بناء المستقبل مركزة على الماضي)) (ج. ك. شيسترتون)..

وعى ابن خلدون أن المجتمع كائن تاريخي يتطور حسب قوانين خاصة يمكن ملاحظتها وتحديدها. ويجب أن تستخلص من تاريخ موضوعي يعتمد الحتمية. وقابل لأن يحلل مجموع

الظاهرات المجتمعية. تلك هي الشروط التأسيسية للعلم الجديد علم ((العمران البشرى)). إنه علم يتعلق بقابلية الإنسان على أن يحيا حياة مجتمعية.

مفهوم ((عمران)) مفهوم قاعدى في الفكر الخلدوني. يمكن أن يعبر عنه بـ ((حياة مجتمعية)) (مجتمعي في معنى أوسع من الإستعمال العادى). أى كل ما يوطد الوجود المادي والفكري والروحي لنفس البيئة البشرية (13).

يعطي ابن خلدون لفظ عمران معاني أخرى مختلفة. لا يربطها سوى ما بينها من تقارب لفظي ناتج عن الإشتراك في الجذر اللغوى أو تقارب معنوى على سبيل المجاز. ويظل مصطلحا ((مفتاحا)). يأتي دائما منعوتا بـ ((بشرى)) لأن عمران. في معنى ((اجتماع)) أساس في طبيعة النوع البشرى :

((الإجتماع الإنساني ضرورى. ويعبر الحكماء عن هذا بقولهم «الإنسان مدني بالطبع» أى لا بد له من الإجتماع)) (14).

---

13) لفظ عمران مشتق من الجذر : ع. م. ر. فعمر = ملأ مكانا أو أي وعاء، عاش / ملأ حياة ومنه عمر : المدة من الحياة التي قضاها الإنسان. وبتوسع المعنى الأصلي أصبح عمر يطلق على : خالط / سكن مكانا، حرث قطعة أرض، تساكن في ناحية / إقليم... ومنه معمر ومستعير ومستعمر.

أما المعمورة فهي الأرض بمختلف قاراتها.

بناء على ذلك يرد عمران في الاستعمال الخلدوني ليدل (طبقا للاصطلاح والمعاصرة وحسب السياق) على : شعب، سكان، ديموغرافيا، ثقافة، حضارة، تمدن...

14) ١، 272.

للاجتماع البشرى تاريخ. أو على الأصح. إن الإجتماع موضوع التاريخ ونسيجه. والتأريخ من جهة. يهتم بماضي الأفراد والشعوب. فيمتزج بمختلف معاني التراث الموروث. ومن جهة أخرى يدرس العمران وهو يتحين. أى العمران في وضعه الحاضر وهو ينسج علاقاته بالتراث القومي وينميه. والواقع أن كل واحد من العمرانين يعكس إشعاعاته الخاصة على الآخر لكي يجعله مفهوما ومستساغا. لأن اهتمامات التاريخ لا يمكن أن تعتبر لذاتها.

كان لابن خلدون شعور بميل قوى وطموح وثاب نحو السياسة والدبلوماسية. لذا اهتم بالمعرفة التأويلية للماضي كي يتفهم المعطيات الواقعية للحاضر ويتحرك على ضوئها مسهما في سيرها نحو التغير. ولكنه. في نفس الآن. يستنطق الحاضر ليفهم معطيات الماضي ويحللها ليستخلص نظريات تاريخية عامة. فلا أحد يولد مؤرخا. وانما يصير مؤرخا بالتأمل في مشاكل الماضي ومشاكل عصره ليدرك الى أي حد يمكن اعتبار أحداث الحاضر تسلسلا عن الماضي. إن الغائية ملازمة للتطور. وكل عمل تاريخي يرتبط. إما مباشرة أو غير مباشرة. بالتجارب التي يحياها المؤرخ. فعندما يحكى الحدث يصبح ذا مضمون مفهومي من حيث صورته. ويبدو متناسقا ومستمرا من حيث واقعه. لكن الواقع

يكشف عن أن التجربة تنسج من اللا متتابع، ومن الأحداث المنفصلة الناشزة .

وعندما يصطدم المؤرخ بهذا التناقض، يعترف بكونه غير قادر على مجابهة المشكل للتمييز بين اللامنسجم والمنسجم، وبين اللا محدد والمحدد. إذاك يكتفي بجمع الأخبار وتكديسها مقتصرا على النقل الحرفي الذي يطبع العقول الكبشية (15).

التزم ابن خلدون بالبحث والحركة والتطبيق، وشنها حملة شعواء على التقليد والمقلدين وبات يطالب الباحثين بأن يتخذوا تدابير ومبادرات شخصية. وهذا ما دفعه كؤرخ إلى أن يضع محل تساؤل كل تصورات المؤرخين القدامى، ويعطي التاريخ تعريفا يتميز عن كل التعاريف المعتمدة قبله. فبدا عمله وكأنه يريد أن يجعل مضمون ما سيسمى فيما بعد بـ ((السوسيولوجيا)) مكان مضمون التاريخ :

((اعلم أنه لما كانت حقيقة التاريخ أنه خبر عن الإجتماع الإنساني الذي هو عمران العالم، وما يعرض لطبيعة ذلك العمران من الأحوال مثل التوحش والتأنس والعصبيات وأصناف تغلبات البشر بعضهم على بعض، وما ينشأ عن ذلك من الملك والدول

---

15) الكبشية، نسبة إلى «كبش» من طبائع الأكباش، لأنه إذا بعبع أحدها ردد البعبعة كل القطيع، وإذا جرى كبش جرى الجميع.... أي أن الفعل الشخصي الصادر عن المبادرة والقصد غير موجود عند المقلدين «الكبشيين».

ومراتبها. وما ينتحله البشر بأعمالهم ومساعيهم من الكسب والمعاش والعلوم والصنائع وسائر ما يحدث في ذلك العمران. بطبيعته من الأحوال)) (16).

هكذا كان ينطلق من وقائع معاصرة له. ويوسع ميدان تأملاته لتشمل البنيات التاريخية والمجتمعية للعمران البشرى بغية فهم وتفهم ((أحوال)) الإنسان. يعني الحضارة (17). فعلى المؤرخ. قبل أن يحكى أى حدث أو يكتب عنه. أن يلتزم بخطة واضحة ودقيقة. أى أن يضع مسطرة مضبوطة لتمييز الصواب من الخطأ في النص. بيد أن ذاك هدف لم يحققه قط ما نسميه بالنقد التاريخي.

للتاريخ موضوع أولي ((حقيقي))، ومواضيع أخرى ضمنية تساعد على فهم ظروف الإنسان المجتمعية. من هنا تعد ثانوية لأنها تبتعد عن الإتجاه الغائي للتأريخ الذي من مهامه أن يحقق نوعا من البيداغوجيا. ومن هذا المنظار تظهر جيدا دلالة عنوان مؤلف ا بن خلدون : **((كتاب العبر، وديوان المبتدإ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر، ومن عاصرهم من ذوى السلطان الأكبر)).**

---

16) ١، 261.

17) يمكن أن نفرق عند ابن خلدون بين التمدن (حضارة المدن) والعمران البشري ، فهذا الأخير أوسع مجالا من سابقه. إنه يشمل كلا من الحياة البدوية (بدو ورحل) والحياة الحضرية (سكان المدن والبدو الذين هم في طور الاستيطان بالمدينة).

فالعنوان ينبيء على أن للكتاب اتجاها بيداغوجيا. وإلى حد ما. أخلاقيا. إذ يعمل على استخلاص ((دروس)) و((عبر)) من التاريخ (18).

ذاك هو الهدف الذي سعى إليه من قبل المؤرخون الاغريق. مثل (توسيديد) (19). و(بوليب) (20). والمؤرخون اللاتينيون كـ (تيتليف) (21). و(تاسيست) (22). كما نجد نفس الاتجاه في كتاب ((مدينة الله)) للقديس أو غستان (23).

أما دراسة قابلية الكائنات البشرية على الحياة المجتمعية فشيء آخر. فمما لا شك فيه أن أصالة ابن خلدون تكمن في الجهود التي بذلها لإجلاء البعد المجتمعي في تكوين إنسانية

---

18) عبر، ج. عبرة من حيث التأصيل اللغوي عبر مأخوذة من المادة ع. ب. ر. اجتاز.
يقتضي عنوان الكتاب القيام بأبحاث وممارسة لكي تصبح حياة الشعوب المجتمعية مفهومة (تعبر بلا حواجز، وبسهولة). والغاية من العبور / هي الاستفادة من تجارب الماضي.

19) ولد بأثينا (395 ق. م.)٠اشتد اهتمامه كمؤرخ بالجزئيات وكان ينقل الأحداث بدقة ويبحث في تفسيرها عن العلل. يعد أكبر مؤرخ تعمق في دراسة التاريخ القديم.

20) ولد بمغالوبوليس (125 ق. م.)٠قام في كتابه التاريخي بتحليل منهجي للأحداث التاريخية، وفسر الأحداث تفسيرا عليا.

21) ولد ببادو (59 ق. م - 17م). أرخ للرومان، وحاول الدقة والإبانة، لكن ينقصه الفكر النقدي، كان معجبا بماضي الروم فجعل منه تراثا وطنيا.

22) ولد بروما ويعد من أصحاب الحوليات. كانت طريقته تميل إلى الدقة.

23) مفكر بربري، يعد أكبر لا هوتيي عصره (413 - 426م). وصف في كتابه المذكور صراع المسيحية ضد الوثنية أو كما يسميه النزاع بين الحياة الدنيوية والحياة الأخروية (عالم الملكوت الأعلى).

الكائن البشرى وتحليل الأجهزة التي يقوم عليها هذا البعد. يتحدث بكيفية مباشرة، عن قيمة العمل وتقسيم الشغل والمبادلات، والتجارة... ومن ثمة، يمكن اعتبار ا بن خلدون سا بقا لـ (كارل ماركس) و(إميل دور كا يم) (24). لقد حدس وحلل قيمة المفاهيم الأساسية التي يقوم عليها ما يسمى اليوم بالإقتصاد السياسي.

إن الأمر لا يتعلق برواية ماض لذاته. ولكن ماضي الإنسان بوصفه كائنا مجتمعيا. فا بن خلدون يجعل القراء يحسون بضرورة تصور جد يد للتاريخ وللتأريخ. ويعون التغيرات التي هي قوام حياة المجتمعات البشرية. فمعه دخلت الحياة المجتمعية كبعد أساسي في مفهوم التاريخ. فالإنسان ينبني داخل شبكة من المبادلات الماد ية والثقافية والوجدانية بواسطة علاقات تجار ية وخبرية إعلامية وتعبدية. وبتوزيع العمل وإنجاز الشعائر. والمشاركة في أعياد وطقوس د ينية. كل ذلك يتموضع على مستويات مختلفة النمو أو التأخر (من مستوى الأعراف المرنة إلى مستوى أعراف التوحش).

---

24) أحد مؤسسي المدرسة السوسيولوجية الفرنسية (1858 - 1917). يرى أن الأفعال الأخلاقية مجرد نتائج للأحداث المجتمعية.

إن درجات التأويل الإجتماعي تختلف باختلاف مستويات العلاقات. فلقرابة الدم واللحمة الأسرية والروح القبلية مفعول أقوى من العلاقات بين الشعوب المختلفة.

من ذلك مثلا. موضوع القرابة واللحمة. إن كل واحد من الأفراد يجد نفسه متلاحما ومتضامنا مع كل الآخرين لعامل الإشتراك في دم الأجداد المقدس. تضامنا مطلقا. غير مشروط. خيرا كان أو شرا.

يقرر صاحب المقدمة أن روابط عصبية الدم ضرورية لـ ((نشوء دول وأمبراطوريات)) وأن كل القوى الأخرى غيرها إن هي إلا مكتسبة وليست طبيعية. من ثمة قد تكون ناجعة وقد لا تكون. فانطلاقا من العصبية. يصبح ممكنا تعريف الحركة المسيرة للتاريخ. إذ غلبة بعض المجموعات تحصل بفضل شدة تضامنها. وكما قد تكون تلك العصبية منطلقا لإنشاء مملكة أو أمبراطورية. أو لتوسعهما. تكون سببا في تغيرات مجتمعية مختلفة. فتعمل. مثلا. على ازدهار العلوم والفنون والحرف وغير ذلك. نعني كل ما يغير طبيعة الأشياء. فالعصبية إذن. هي القوة التي تنبني عليها كل حضارة. إنها أساس كل عمران بشرى متطور ودينامي (25). فلا يحصل فهم أسس حضارة وإدراك بنياتها إلا

---

25) انظر. ١١، 512، و513، و 538.

بالإنطلاق من ملاحظة الأنظمة السياسية للأمم وطبيعة معاشها ملاحظة دقيقة.

٥ ٥ ٥

العمرانـــــان :

يفرق ابن خلدون بين نوعين من العمران :

ـ العمران البدوى. وهو الذي يمثل بداية كل حياة مجتمعية طبيعية (26).

ـ العمران الحضري أو المدني وهو الذي ينشأ وينمو في المدينة الحضرية. أي المكان الذي نعمل فيه وبه نستقر. وفيه نجد ما نحن بحاجة إليه (27). إذ الإقامة على الدوام بمكان ما تخلق احتياجا إلى الراحة. والرفه. فتتوالد الحرف والفنون الجميلة وتقام البنايات والمشاريع الكبرى. أى كل الأشياء التي تظل قائمة ((حاضرة)). في حين نلاحظ أن البدو الرحل الذين تفرض

---

26) نسبة إلى بادية، ولعل بين كلمتي «بدوي» و «بدأ» اشتراك في الجذر (ب. د. ء). فالحياة بدأت في البادية ثم انتقلت إلى المدينة ، وكل ما هو بدوي يتعارض مع الحضري، لكن لما تنضج الحضارة يحصل تكامل بين البدوي والحضري.

27) الحضري من الجذر : حضر أي وجد في مكان معين. ولا يمكن استمرارية الحضور مع الترحل، بل ذلك يتطلب الاستقرار والعمران ومن ثمة تقوم المدنية.

عليهم نوعية حياتهم التنقل باستمرار. يكتفون بخيمة متنقلة لأنها أنفع لهم. وأكثر صلاحية من السكن القار (28).

ابن خلدون وإن ميز بين نوعين من العمران. فهو لا يرى بينهما تعارضا. بل على العكس. إنهما شكلان متكاملان للحياة : يشمل ميدان العمران البشرى كل حركة تنتج داخل مجتمع إنساني ما. وكل ماله تعلق بالدين والسكن والسلطة وتناقص السكان وتزايدهم وانقسامهم. كما يشمل نشاطات العلوم والحرف (بما فيها التقليدية والفنية). بيد أن طبيعة العمران الحضرى تتميز بتوتر داخلي يدفع :

((بالأمصار والقرى والمدن والمدائر للاعتصام بها والتحصن بجدرانها)) (29).

فالعمران الحضرى يختص بنمو الحرف والفنون الزخرفية. وبالتفنن في طرق العيش ورهافة الذوق. إلا أن شدة شغف الحضريين برغد العيش والبذخ وولعلهم بالمغامرات من أجل الكسب ترمي بهم إلى الإنحلال الخلقي وتفسخ القيم. فبقدر ما

---

28) إنها ميزة تخص التاريخ العربي، إذ لا يتم التحضر في البيآت الأخرى (القرى والضواحي). لقد كان ابن خلدون يعيش في إقليم تعتبر حياة نصف سكانه حياة رحل: في حين نجد أن حياة الرحل في أوروبا كما في الهند والصين قد اختفت تماما منذ أزيد من ألف سنة. وهذا يقلل من بعض الوجوه من قيمة السوسيولوجيا الخلدونية.

29) ١، 270.

يمثل التحضر أعلى درجة في الرقي العمراني. بقدر ما يوقع في أسفل درجات الإنحطاط المعنوى. وذاك علامة على التدهور المجتمعي.

يسعى العمران إلى تحقيق أسمى درجات الحضارة والبذخ. ومتى بلغ الناس هذا الهدف شرع العمران في الإنزلاق إلى الفساد (الفساد في المعنى الأرسطي) وأصيب بالشيخوخة. مثله في ذلك مثل ما يحصل للوجود الطبيعي لمختلف أجناس الحيوان :

((إن غاية العمران هي الحضارة والترف. وإنه إذا بلغ غايته انقلب إلى الفساد وأخذ في الهرم كالأعمار الطبيعية للحيوانات)) (30).

٥ ٥ ٥

لا تمثل حضارة بهذا المعنى الضيق سوى الجانب المادي من المدنية والتمدن. وعندما ينتصر هذا الجانب على الجانب الأخلاقي. يختل التوازن المجتمعي ويصبح الإنسان غير قادر على مراقبة سلوكه والإحتفاظ بإيمانه إذ ذاك يسلم نفسه للفساد بالركون إلى الراحة والترف. فتفسد إنسانيته هي كذلك. ويصبح عديم القيمة ولا شيء سوى ظل لنفسه. فالحضارة تعتبر وضعا

---

30) ١١١، 880.

حاسما وخطيرا يهدد على الدوام العمران الحضرى (31).إنها سيف (داموكليس) المعلق دائما فوق رأس الدولة. فيها للنمو والتفتح من حظوظ قدر ما للتقهقر والإنحطاط. بيد أن ((تعاقب العمران ظاهرة لا بد منها)) (32).

الأمر موقوف، إذن، على ما نستطيع أن نعطيه من توجيه للجدل التناقضي والدينامي للتاريخ. ولكي يتضح المشكل، يطالبنا ابن خلدون بأن نأخذ عنصر ((الضرورة)) بعين الإعتبار، لأن الضرورة ملازمة لطبيعة التاريخ والعمران البشري.

٥ ٥ ٥

مما سبق يتحدد دور ((العمراني)) (33). فإذا كان المؤرخ يثبت الأعمال والأحداث الماضية بلغة وبحركة، داخل النص، فإن العمراني يضيف إلى ذلك ملاحظاته الخاصة. يؤول المادة الأولى التي يستقيها من نصوص المؤرخين، وبشحن الخطابات التاريخية بحيوية الحدث. إنه يربط مهامه بصيرورة الإنسان. انطلاقا من

---

31) ليس مفهوم «حضارة» مرادفا مفهوم «تمدن» كما هو شائع. إنها، كما يبدو لنا، ما يحصل من أنواع النمو بالمدن التي بلغت حد التدهور الأخلاقي نتيجة التقدم المادي المفرط. ففي «الحضر» يكون المتساكنون دائما «حاضرين».
(انظر ١١، 407 إلى 409).

32) ١١، 409.

33) نقترح هذا المصطلح للدلالة على مؤرخ الشؤون المجتمعية والحضرية، وبصفة عامة على كل باحث يهتم بالعمران البشري (انظر هنا ما تقدم في الحديث عن «عمران»).

الماضي وقد بعث من جديد، ومن الحاضر وهو يتحقق. فالعمراني لا يتموضع على مستوى الأحداث كمواد خام، ولا على مستوى المؤرخين الذين يبحثون عن أسباب الحوادث الفردية وشروطها العامة، بل إنه وإن تأمل، كالمؤرخ، الأحداث التاريخية كي يعمق شرحها يسير بالبحث إلى أبعد مدى ويجهد نفسه ليشرح السيرورة العامة لمستقبل الدولة وللتطور المجتمعي. فابن خلدون لا يؤمن بأحادية العلة، لأن الحدث التاريخي لا يقع أبدا في انعزال عما حوله، وإنما يدخل ضمن سياق مجتمعي - سياسي، وينتج عن نسق من العلل. فالأحداث التاريخية كالكائنات تصدر عن أشياء ممكنة الوقوع لأنها زمنية (الله وحده يتمتع بالخلود وبعدم الخضوع للزمان)، وتحتاج بالضرورة إلى علل. ثم إن لكل علة بدورها علل بالضرورة هي التي تجعلها ممكنة. فعلى سبيل التجاوز، نتحدث عن ((علة في صيغة المفرد. والواقع أن كل علة تدخل في سلسلة من العلل لا تفرز عنها إلا نظريا، وكل مجموعة من العلل تسلمنا إلى مجموعة أخرى.

٥ ٥ ٥

وجها التاريـــخ

((التاريخ إنما هو ذكر الأخبار الخاصة بعصر أو جيل (...) وكأن هذا علم مستقل بنفسه، فإنه ذو موضوع وهو العمران البشرى

والإجتماع الإنساني. وذو مسائل. وهي بيان ما يلحقه من العوارض والأحوال لذاته. واحدة بعد أخرى)) (ابن خلدون).

للتأريخ وجهان الأول ظاهرى يعيد تخطيط الأحداث :

((ولا يزيد على إخبار عن الأيام والدول. والسوابق من القرون الأول)) (34).

وقد كان المؤرخون يستعملون فيه الأسلوب الأنيق والتعابير المجازية كي يبهروا المجالس الأدبية. فجاز لذلك أن ينعت هذا النوع من التأريخ بأنه تأريخ ((صورى)) و((نخبوى)). إنه يروي عن طرق تكون الدول والمجتمعات الإنسانية. وكيفية انحطاط الإمبراطوريات وتفكك المجتمعات.

أما الوجه الثاني للتأريخ فباطني. وهو عبارة عن :

((نظر وتحقيق. وتعليل للكائنات ومباديها دقيق. وعلم بكيفيات الوقائع وأسبابها عميق. فهو لذلك أصيل في الحكمة عريق. وجدير بأن يعد في علومها وخليق)) (35).

وقد اقتضى هذان الوجهان وجود صنفين من المؤرخين :

---

34) ١، 209.

35) نفس ص.

1 ـ إخباريين مجرد جماعين للأخبار. لا يهمهم إلا الجانب الصورى الأدبى لما يحكون، ويكتفون بالحديث عن الدول وتسلسل الملوك والأمراء. يذكرون اسم الملك :

((ونسبه وأباه وأمه ولقبه وخاتمه وقاضيه وحاجبه ووزيره. كل ذلك تقليد لمؤرخي الدولتين من غير تفطن لمقاصدهم. والمؤرخـون لذلـك العهـد كانـوا يضعـون تواريخهـم لأهـل الدولـة)) (36).

في حين كان يجب أن يتناول هؤلاء المؤرخون كل الأحداث المتصلة بحياة المجتمع على اختلاف هيآته وأفراده.

2 ـ المؤرخين الحق وهم الذين يجعلون مهمتهم تتبع التغيرات. فيبحثون عن وسائل إدراكها كيما تبرز وتصبح قابلة للتصور والفهم من لدن الأجيال المقبلة :

((فإذا تبدلت الأحوال جملة فكأنما تبدل الخلق من أصله. وتحول العالم بأسره. وكأنه خلق من جديد. ونشأة مستأنفة. وعالم محدث. فاحتاج لهذا العهد من يدون أحوال الخليقة والآفاق وأجيالها والعوائد والنحل)) (37).

---

36) ١١، 256.

37) ١، 258.

هكذا نرى إلى أى حد كانت خدسيات ابن خلدون صائبة وثرية. لا تتعارض مع الاتجاه الحديث الذي يفرق بين التاريخ الوقائعي وتاريخ أعراف المجتمعات البشرية ومؤسساتها ودساتيرها. فلا أحد من المؤرخين الذين يحملون هذا الإسم عن جدارة يرفض تعريفه للتأريخ أو يعارض المنهج الذي يخطه له : ((الإختبار والتمحيص)).

طبيعي أن يفضل صاحب المقدمة الوجه الثاني الذي يبين العلاقات القائمة بين الأحداث ويقوم بتمحيص المعطيات. ويبحث عن العلل. إن حاسته المرهفة جعلته يشعر بما للصيرورة من دور فعال. فإذا كان كل شيء في الكون يتغير ويعاد خلقه وتنظيمه. فمن الضرورى أن يوجد نوع جديد من المؤرخين قادر على إدراك دينامية التاريخ المتصلة.

بفضل هذا التصور الثورى الخلدوني للتأريخ انفتح أفق جديد على ميادين كانت إلى عهد ابن خلدون تعتبر ثانوية. وارتقى التأريخ فجأة إلى صف العلوم. وهفا إلى أغراض جديدة تكتمل بها الأغراض السابقة وتتميز بالوضوح والدقة. وأمسى المؤرخ مطالبا بأن يأخذ في اعتباره عوامل الطقس. والمبادلات الإقتصادية. ونظام المجموعات الحرفية والمهنية. والمعتقدات والأعراف...

ظل التأريخ زمنا طويلا محنطا داخل صيغ دوغماتية تختلط فيها الأساطير بالأحداث خلطا ملطا. وأعقم كل مبادرة حرة للمؤرخ. ووقف حاجزا دون التأملات الشخصية والموضوعية إلى أن أصبح مع ابن خلدون شاهدا يؤكد سلطة الإنسان وقدراته. فأضحى ضروريا الإقتناع بأن التأريخ لم يكتب مسبقا في لوح محفوظ. ولكنه ينجز باستمرار ويتجدد على الدوام. بيد أنه تجدد داخل إطار عام يجب أن تؤخذ فيه بعين الإعتبار. كل العوامل القارة : تأثيرات الإقتصاد والدين. وفعالية روابط الدم والعصبية. ومستوى الثقافة (تباين المستويات بين العمرانين البدوى والحضرى وبين مختلف درجات كل عمران).

وبما أن العمران البشرى شبكة من الأفعال المجتمعية. نعني فعاليات المشاركة والتكيف الجماعي من خلال العلاقات المختلفة. كان لابد أن يطبع بطابع خاص فيتم في مرحلة أولى الإنتقال من مجرد سرد الأحداث وتعدادها إلى الدراسة ((السوسيولوجية)) الوصفية. وفي مرحلة ثانية انتقال الكائن المجتمعي إلى تحليل العمل المجتمعي. فالمجتمع نسق معقد من الأفعال وردود الأفعال لذلك يفرض نفسه كموضوع أساسي للدراسات التاريخية وللعمران البشرى. إن كل فعل مجتمعي ينجز وينسج من العلاقات التي تتأرجح بين نزاعات ووفاقات تمثل ما يتخذ من قرارات تعكس

عمليا فاعليات جماعية. وعن هذه الفعاليات تنشأ أنواع التواصل والأعراف والمشاريع الجماعية. وفي هذا العلم الجديد الذي هو العمران البشرى يلتقي التأريخ الحدثي (وقد بات علما) مع التأريخ المجتمعي و يتكاملان.

الرباط **فاطمة الجامعي الحبابي**

الجالية الموريسكية المقيمة بالبرتغال
وموقفها من الثقافة والعقيدة المسيحيتين (•)

أحمد بوشرب

ما يزال المشكل الموريسكي بالبرتغال موضوعا بكرا لكونه لم يحظ بعد باهتمام المؤرخين سواء منهم البرتغاليون أو الأجانب. وقد يعود هذا إلى كون الجالية الموريسكية بالبرتغال كانت أقل عددا وخطورة من الجالية الموريسكية الاسبانية من جهة، وإلى كون ارشيفات البرتغال لاتوفر مصادر توازي من ناحية الوفرة والتنوع ما تقدمه أرشيفات اسبانيا للدارسين.

• ترجمة نص العرض الذي ألقيته خلال الندوة العالمية حول الدراسات الموريسكية التي نظمت بمدينة Montpellier الفرنسية ما بين 4 - 7 يوليوز 1981، والذي نشر بالمجلة التاريخية المغربية (تونس) عدد 25 - 26. وكان العنوان الأصلي كالتالي :

Spécificité du problème morisque au Portugal : une colonie étrangère refusant l'assimilation et souffrant d'un sentiment de déracinement et de nostalgie.

وإذا قيل بشأن موريسكيي اسبانيا انهم كانوا عبارة عن جالية بدون تاريخ (1) فإن ذلك ينطبق على موريسكيي البلد المجاور نظرا لكون المعلومات والأخبار التي وصلتنا عنهم تنحصر فيما ورد بمصادر محاكم التفتيش الدينية إذ لم يصلنا أدنى خبر عن أوضاع هذه الجالية خلال الفترة الممتدة ما بين ظهور المشكل الموريسكي بعد قرار التنصير الإجباري الذي فرضه الملك (امنويل) على مسلمي ويهود البرتغال سنة 1497 وبداية العمل بمحاكم التفتيش سنة 1536. فلقد اختفت كل المصادر والوثائق الإسلامية والموريسكية المتعلقة بهذه الحقبة المهمة من تاريخ البرتغال وتاريخ الوجود الإسلامي بتلك الربوع. فمن جهة، لم نتوصل - فيما أعلم - ولو بمصدر واحد، عربي أو اعجمي، (2) يطلعنا على وجهة نظر الموريسكي في قرار التنصير وفي الوضعية الحرجة التي فرضت عليه بسبب تبني الدولة لسياسة التعصب الديني، ومن جهة أخرى، لم أقف رغم تعاملي مع مصادر محاكم التفتيش لمدة ناهزت السنتين إلا على إشارة واجدة تتعلق بأحد مسلمي البرتغال فضل الهجرة على التنكر لدينه وتوفي بفاس (3).

وبعد الاطلاع على ما يفوق ثلاثمائة محضر من محاضر محاكمات الموريسكيين، لم أقف ولو على حالة واحدة كان المتهم فيها من الموريسكيين المنحدرين من مسلمي البرتغال. وبذلك يبقى الظلام مخيما

(1 Louis Cardaillac : Morisques et Chrétiens, un affrontement polémique (1492-1640) Paris 1977 préface.

(2 نعني بالاعجمي ما هو مكتوب بحروف عربية وبلغة أعجمية، أي أوربية.

(3 Inquisição de Lisboa, Livros das denúncias, Liv. fol.

على تلك الفترة الممتدة ما بين 1497 ـ 1536 مما يدفع إلى طرح السؤالين التاليين : هل غادرت كل الجالية الإسلامية البرتغال بعد أن فرض عليها التنكر لدينها ؟ هل اندثرت الجالية الموريسكية التي فضلت التمسك بأرضها واندمجت في المجتمع المسيحي خلال الأربعين سنة الفاصلة بين التاريخين السابقين ؟

ومن سوء حظ الباحث انه لا يتوفر على إمكانية الإجابة لانعدام الوثائق والمصادر إذ لم تصلنا إلا إشارة واحدة أوردها الإخباري البرتغالي (دوكويش De Gois)، مؤرخ عهد الملك امنويل، (1495 ـ 1521) ذكر فيها ان الملك سمح لمسلمي البرتغال الذين رفضوا التنصر بمغادرة البلاد، الشيء الذي حرم منه اليهود وذلك خوفا من أن تتخذ الممالك الإسلامية موقفا مماثلا مع النصارى المقيمين بها. ولكن هذا الإخباري لم يطلعنا لا عن نسبة المهاجرين ولا على البلاد التي التجأوا إليها وان ذكر ان الهجرة لم تشمل الجميع (4). ومما يؤكد مغادرة نسبة مهمة من المسلمين للبرتغال اتخاذ ملكي اسبانيا لمجموعة من الإجراءات تحسبا لعبورهم الحدود (5).

وعلى كل حال، فمن المرجح كثيرا أن تكون نسبة مهمة قد آثرت التمسك بأرضها ورضخت لمشيئة الملك كما سيتم ذلك باسبانيا. ولكن سكوت النصوص عن الإشارة إلى هذه الجالية الموريسكية خلال الأربعين

---

4) Damião de Góis: Crónica do Felicíssimo Rei dom Manuel. Traduction de Robert Ricard: Les Portugais au Maroc, Rabat 1937, pp. 5-6.

5) Mercedes Arenal Garcia : Los Moriscos ... Madrid 1975 p. 15-16.

سنة الفاصلة ما بين قرار التنصير وبداية العمل بمحاكم التفتيش لا يعني قط أنها اندمجت نهائيا داخل المجتمع المسيحي الذي كان كما سنرى يعارض ذلك الاندماج.

ان سكوت المصادر عن الجالية الموركسية البرتغالية مؤسف حقا لكونه لا يحرمنا من إمكانية تتبع موقف المسيحيين منهم ومقارنته مع ما خصوا به المسيحيين المحدثين (اليهود المتنصرين) فحسب، ولكنه يحرمنا أيضا من إمكانية تتبع موقف موريسكيي البرتغال من الموركسيين الأجانب الذين تم جلبهم من البلاد الإسلامية الإفريقية والأسيوية ومن اسبانيا، وبالتالي معرفة مدى تماسك وتآزر الجالية الإسلامية المرغمة على التنكر لدينها.

ووفرت محاكم التفتيش مادة مهمة سمحت بتسليط الأضواء على أوضاع الموركسيين المقيمين بالبرتغال إذ وصلتنا مئات من محاضر المحاكمات بعد أن ضاعت أعداد هائلة منها، كما وصلتنا عشرات من دفاتر التبليغات، (6) والاعترافات (7) وكتب «المحامي المراقب» (8).

---

6) Livros das denúncias سجلات مفتوحة باستمرار بالمحكمة قصد التوصل بالتبليغات التي ألزمت الكنيسة بها كل البرتغاليين وأصبحت تهدد من امتنع عن ذلك بطرده من الجماعة المسيحية.

7) Livros das confessões : سجلات تسجل بها اعترافات المدنبين التلقائية خلال زيارة المحققين أو بمقر المحكمة. وكان القضاة يأخذون بعين الاعتراف التلقائي.

8) cadernos do Promotor Fiscal : دفاتر المحامي المراقب الذي كانت مهمته شبيهة بممثل النيابة. وتسجل بهذه الدفاتر مرافعاته وأسماء الشهود. والتبليغات... وعن هذه السجلات والدفاتر وغيرها راجع :

Charles Amiél : les Archives de l'Inquisition portugaise : regards et réflexions, Paris 1979.

غير أن بهذه المصادر، وخصوصا منها محاضر المحاكمات، عيبا كبيرا يفرض على الباحث حيطة كبرى، ذلك أنها تظهر الموريسكي ضحية حكم مسبق ومدانا قبل النطق بالحكم، وذلك بحكم مجرد اعتقاله من لدن المحكمة التي كانت تعتبر ذلك الاعتقال حجة في حد ذاته. كل هذا يجعل المعلومات التي نستقيها من تلك المحاضر تعكس وضعية خاطئة إذ يبدو الموريسكي الماثل أمام المحققين رجلا يبحث عن التبريرات ويخترع الإعترافات ويؤكد على توبته النهائية ورغبته الصادقة في نكران شخصيته والتخلي عن معتقداته وتبني النموذج المفروض عليه دون أن يكون ذلك حقيقيا بالضرورة، ودون أن تكون أقوال المتهم أمام المحكمة تعبر عما يعتقده، ودون أن يكون ما اعترف به قد ارتكبه فعلا !

وتدفعنا هذه الملاحظة إلى إبداء أخرى مرتبطة بها تتعلق بمدى صدق المتهمين في اعترافاتهم، ذلك أن الاطلاع على المحاضر يثبت أن المتهمين، كيفما كانت عقيدتهم، تنبهوا إلى أن القضاة كانوا لا يبحثون إلا عن الاعترافات دون اعتبار مدى صدقها (9) ولهذا نجد أن الحالات التي اضطر فيها المحامي المراقب إلى المرافعة (10) أو التي عرض فيها المتهم للتعذيب الجسدي قصد الحصول منه على الإعترافات كانت قليلة بالنسبة

9) للحصول على الاعترافات، لم يكن القضاة يترددون أمام أي عمل مثل زرع جواسيس ومبلغين بين المعتقلين ودفع قائد السجن إلى إكراه السجناء على الاعتراف وخصوصا تمديد مدة الاعتقال...

10) كان القضاة يسمحون للمحامي المراقب بالمرافعة كلما تبين لهم ان المتهم يخفي الحقيقة ويرفض الاعتراف. وكانت هذه المرافعة مورطة بالنسبة للمتهم في حد ذاتها لأنها تدل على أن المتهم (سلبي negativo)

لإعداد من مثلوا أمام المحققين.لقد نصح المغربي(جوا باروش João Barros)
أحد رفاقه بالسجن بالإعتراف بأي شيء حتى ولو بما لم يقم به تفاديا
لبطش القضاة : (... سواء اقترفت آثاما أم لا. فعليك بالإعتراف لكي لا
يحرقوك...» (11). وتراجعت مغربية عما قامت به من اعترافات مبالغ
فيها اقتداء بالآخرين «... الذين إذا اقترفوا إثما اعترفوا بأربعة...» (12)
ولهذا السبب تتشابه الإعترافات وتبالغ في التأكيد على أعمال لا علاقة
لها بالإسلام كأكل الكسكس أو بكاء الميت... الخ.

وعلى كل، ورغم هذه العيوب التي يمكن التنبه لها بسرعة، لا
يمكن للباحث إلا أن يغتبط لوجود هذه المصادر لكونها تمثل لحد
الساعة المادة الوحيدة التي تسمح بالإهتمام بهذه الجالية الإسلامية
المهمشة من طرف المجتمع البرتغالي وبتتبع ذلك الصدام العنيف الذي
دار بالبرتغال بين ثقافتين وعقيدتين مختلفتين. ولعل أهم مساهمة تقدمها
هذه المصادر للباحث المغربي تكمن في توفير المادة اللازمة لدراسة
العقلية المغربية خلال القرن السادس عشر ولمس مدى التأثير السلبي
الذي كان للغزو الايبيري على المجتمع المغربي. ذلك أن هذه المصادر
تكمل في هذا الباب بطريقة عجيبة كتب التراجم والحوليات إلى حد أن
تتبع مواقف الموريسكي المغربي من المسيحية والإسلام، ومواقفه من
المجتمع البرتغالي وقيمه، ومن أرضه وأرض غيره، تلزم اعتماد المصادر
السابقة الذكر.

---

(11) Inq. de Lix n° 6466 fol 23v°.
(12) Inq. de Lix n° 1112 fol 15.

وهكذا توفر محكمة كوينبرا (Coimbra) ولشبونة ويابرة ما يفوق أربعين ألف محضر منها مئات المحاضر المتعلقة بالموريسكيين.

ومن المؤسف حقا أن يبقى استغلال هذه المحاضر صعبا جدا بسبب انعدام فهارس حقيقية لما وصلنا من محاضر المحاكم الثلاث. ذلك أن ما هو موضوع لحد الساعة بين أيدي الباحثين لا يعدو بالنسبة لمحكمتي لشبونة وكوينبرا (28000 محضر) جذاذات صغيرة تعود إلى القرن الماضي كتبت بها أسماء المتهمين وسنوات اعتقالهم وأرقام المحاضر ورتبت حسب حروف الهجاء دون أن توفر تلك المعلومات ما يمكن أن ينير الباحث ، دين المتهم الأصلي وسبب اعتقاله. ثم ان الفهرس الذي أنجزلمحاضر محكمة يابرة مليق بالأخطاء.وتزيدظروف العمل بالأرشيف الوطني البرتغالي بلشبونة Arquivo National da Torre do Tombo هذا الفرز بطئا.

إن أول ما يثير انتباه من اطلع على محاضر محاكمات الموريسكيين هو أن كل المتهمين أجانب تم إدخالهم إلى البرتغال من المغرب الكبير، من السودان الغربي (منطقة الساحل الحالية) ومن المناطق التابعة للعثمانيين، ومن الهند وأخيرا من اسبانيا. فبعد الاطلاع على ما يقرب من 300 محضر متعلق بالموريسكيين تم فرزها من بين ما يفوق 2000 محضر من محاضر القرن السادس عشر، لم أقف ولو على حالة واحدة كان المتهم فيها من موريسكيي البرتغال، وكانت الحالات القليلة المنعوتة بـ «موريسكي المولد» تتعلق بقاصرين (25 سنة !) أنجبهم أحد الغرباء بالبرتغال. وتم جلب الأغلبية الساحقة من الموريسكيين أما كعبيد تم

شراؤهم بأوطانهم أو أسرى الحروب التي خاضوها هناك ضد البرتغاليين، الشيء الذي يربط المشكل الموركسي بالبرتغال، لا بالتطورات الداخلية التي عرفتها البلاد كما حدث ذلك باسبانيا، ولكن بحركة التوسع فيما وراء البحار ا بتداء من القرن الخامس عشر. ولهذه الخاصية التي يمتاز بها المشكل الموريسكي بالبرتغال، نجد أن كلمة موريسكي كما تستعمل باسبانيا لا تنطبق على الجالية الموريسكية البرتغالية التي ينطبق عليها لفظ افريقي Barbaresco أو تركـي Turco هـذا وتجـدر الإشارة إلى أن دخول هؤلاء العبيد والأسرى إلى البرتغال لم يكن يلزمهم بالتنصر وإن كان أسيادهم يرغمونهم أحيانا على القيام بذلك، كما أن سلط محاكم التفتيش لم تكن تشمل من تمسك بدينه إلا في حالات محدودة كمحاولة الفرار إلى المغرب. والإمتناع عن حمل العلامة المميزة، والمس بالأخلاق (جرائم جنسية).

ومن هؤلاء الموريسكيين نسبة مهمة التجأت إلى البرتغال بعد دخول الشرفاء السعديين إلى فاس أو لأسباب شخصية، كالفرار بعد ارتكاب جريمة ما. وكان الموريسكيون الذين تمكنت من الاطلاع على محاضرهم موزعين كما يلي :

- من المغاربة : 264
- من الجزائريين : 07
- من التونسيين : 08
- من الهنود المسلمين : 37
- من السودانيين (سودان غربي) : 16

- من الإسبان ، 08
- من أبناء الموركسيين ، 13
- من الموركسيين الأجانب الذين لم تحدد المحاضر مسقط رأسهم ، 15

وبما أن محاكم التفتيش البرتغالية ما تزال إلى يومنا هذا مؤسسة غير معروفة ولم تحظ بعد باهتمام شبيه بما حظيت به هذه المؤسسة القمعية باسبانيا، وبما أن المحاولات التي بذلت للتعريف بها اهتمت على الخصوص بأسباب أحداثها وبهياكلها، فإننا لا نعرف لحد الساعة شيئا عن تطور القمع الذي انتهجته حسب الفترات وحسب الخطايا والديانات والجنس والحرف وأوضاع المتهمين الإجتماعية. ولهذا يبقى مشروع إنجاز دراسة كمية لتاريخ هذه المؤسسة أمرا مستحيلا طالما أن الباحث لا يتوفر على فهارس حقيقية تتعلق بالمحاكم الثلاث. ولقد اتبثت النتائج المحصل عليها باسبانيا اعتمادا على العقل الإلكتروني أن هذا النوع من الدراسة هو الاليق بنوع المعلومات التي توفرها المحاضر لأنه يسمح بتفادي ما يروج عن هذه المؤسسة من تعميمات وأفكار مسبقة.

ولكن رغم انعدام شروط القيام بهذا النوع مـن الدراسة، فإن بإمكاني أن أؤكد أنه بالنسبة للموركسيين، كانت أهم «جريمة» عوقبـوا عليها هي محاولة الفرار من البرتغال للالتحاق ببلد اسلامي، وخصوصا بالمغرب، لأنه الأقرب الى شبه جزيرة ايبيريا. فمن بين 229 محضرا من محاضر محاكمات موركيي منطقة لشبونة التي استطمت الاطلاع

عليها فإن 150 منها تتعلق بهذه الجريمة (65 ٪) في حين أن 79 منهـا (34,5 ٪) تتعلق بمحاكمات كان فيها التمسك بالإســلام والقيام بطقوس إسلامية التهمة الأساسية. هذا، وتجب إضافة ستة محاضر إلى العدد الأول لكونها تتعلق بمحاكمة بحارة برتغاليين كانوا ينقلون الموريسكيين إلى المغرب مقابل مبالغ مالية مهمة.

وإذا كان المحققون لا يرون في محاولات الفرار إلا دليلا قاطعا على ارتباط الموريسكيين بدينهم الأصلي وبحرصهم على مغادرة البلاد المسيحية للتمكن من العودة إلى الإسلام والقيام بفرائضه جهرا ودون أدنى مضايقة، فإن قراءة المحاضر تضيف حقيقة مهمة جدا وهي رفض الموريسكي لفكرة الاندماج داخل المجتمع المسيحي والإقامة النهائيـــة بالبرتغال. لقد كانت مجرد ذكرى أوطانهم تهز مشاعرهم وتزيد من حقدهم على البرتغال وتربطهم أكثر بفكرة الفرار. وهذه الملاحظة تسمح باستخلاص نتيجة مهمة جدا ، لقد كان تبرير رفض الإندماج بالبرتغال مخالفا لما قدمته الجالية الموريسكية باسبانيا. فالمعيار لم يكن يتجسد دوما في افضلية الإسلام على المسيحية، بل كان الموريسكي يأخذ كذلك بعين الاعتبار غنى الوطن الأم بالنسبة للبرتغال، وإمكانيات العيش السهل التي يسمح بها.

فهذا الخطاب الموريسكي بالبرتغال الذي يطغى عليه شعور الغربة والتشرد، يذكر بخطاب العلوج الذين كانوا في الأسر بالمغرب أو

الجزائر، والذي بلغتنا بعض أصدائه من خلال مصادر محاكم التفتيش (13).

ومما يؤكد أهمية هذا العامل بالبرتغال، أن المحققين سرعان ما تنبهوا له وأضحوا يأخذونه بعين الإعتبار. لقد أصبحوا يسألون المتهمين هل «... تذكروا أوطانهم...» (14)، وانطلاقا من هذا السؤال أصبحوا يدخلون العامل الديني. وكانت الأجوبة تأتي حسب ما كانوا يتوقعون ؛ فلقد اعترفت مغربية أنها كانت «... تتذكر باستمرار، بين الفينة والأخرى (كذا)، أرضها وتتمنى أن تلتحق بها، وأنه إذا ما تم لها ذلك، فإنه لم يكن ممكنا بالنسبة إليها أن تكون مسيحية ولكن مسلمة فقط...» (15). وعلى ضوء هذه الملاحظة يمكنني، ومن الآن، الإشارة إلى جانب مهم من جوانب سوء التفاهم الذي حدث بين محكمة التفتيش والموريسكيين. فبالنسبة لهؤلاء، لم يكن الأمر ينحصر في معتقدات دينية ـ مهما كانت عميقة وصادقة ـ ولكنه كان كذلك مرتبطا برغبة الموريسكي القوية في مغادرة البرتغال مهما كان الثمن وخطورة المغامرة. فبخلاف موريسكيي اسبانيا، لم يكن موريسكيو البرتغال يخصون المنطقة أو المدينة التي كانوا يقيمون بها بأي عطف، ولم يكونوا ينظرون ا الى التنصر كوسيلة ضرورية للتمسك بالأرض في انتظار ظروف أحسن، ولكن كمجرد وسيلة للتخفيف من وطأة التهميش ومن المضايقات اليومية التي كانوا عرضة لها

---

13) كان هؤلاء العلوج يحاكمون فور عودتهم إلى البرتغال اما لاعترافهم التلقائي باعتناقهم الإسلام خلال إقامتهم بالمغرب أو بعد التبليغ بهم.

14) Inq. Lix n° 3552, fol 3v°.

15) Ibid fol 5v°.

كمسلمين، وذلك في انتظار فرصة الفرار. وهكذا كانت كل مواقف المورسكي مملاة عليه من طرف موقفه من هذا البلد. وبذلك يكون البرتغال بالنسبة للمورسكي بلدا لا يوفر شروط الا لاقامة النهائية، الشيء الذي جعل التركي والهندي والسوداني يعتقد أنه با امكانه في يوم من الأيام الا لالتحاق بمسقط رأسه بالرغم من بعد المسافة !

وتعطي محاضر محاكمة بعض اللاجئين السياسيين المغاربة صورة عن هذه المأساة التي أصبح المورسكي يعاني منها. فإذا كان هؤلاء اللاجئون ينعمون بحريتهم - بخلاف الأغلبية الساحقة من المورسكيين كما سنرى - وأحيانا يستفيدون من جراية ملكية مهمة، فإنهم لم يتأخروا في الندم على مجيئهم إلى البرتغال. وتعبر حالة (جوا بروش) عن هذا الندم السريع ، فبعد أن التجأ إلى مزغان التي كانت محتلة من طرف البرتغاليين وتنصر بها في ماي 1563، أرسل إلى لشبونة حيث كان في شهر يوليوز من نفس السنة رهن الإعتقال لمحاولته الفرار إلى بلاد المسلمين رفقة مورسكيين من أصل مختلف ! وكانت الحالات الشبيهة بحالة (جوا بروش) كثيرة.

والسؤال الذي يفرض نفسه هو التالي ، ما الذي جعل البرتغال لا يوفر الشروط الكفيلة بضمان اندماج هؤلاء الأجانب الذين كان في حاجة ماسة ا الى سواعدهم ؟ هل كان التهميش الذي كان المورسكي يعاني منه مفروضا عليه بسبب عداء المجتمع البرتغالي أم كان تهميشا ذاتيا تم بمحض اختيار المورسكي لإثبات رفضه لقيم المجتمع البرتغالي ؟

لم يكن اندماج المورسكي بالبرتغـال يرتبط فحسب بتعارض ثقافتين مختلفتين ـ بمفهوم الثقافة الواسع ـ كما كان عليه الحال باسبانيا بل تأثر أكثر بإحساس الغربة والتشرد والضياع والحنين إلى أرض الوطن الذي كان يلح باستمرار على هؤلاء الغرباء الذين انتزعتهم أحداث لم يكونوا قادرين على التحكم في مجراها انتزاعا من أوطانهم والقت بهم داخل مجتمع كان مصمما، ليس فقط على تهميشهم، بل على الحاق الضرر بهم كذلك. وزاد هذا الشعور حدة، وضع المورسكي القانوني وظروف عيشه القاسية خصوصا وأن الجالية المورسكية لم تكن جالية متماسكة. إذ كانت عبارة عن أجناس وشعوب مختلفة لا يربط بينها إلا التمسك بالإسلام، ولا تجمع بينها لغة وثقافة واحدة. وكان موقف المجتمع البرتغالي من المورسكيين من أهم الأسباب التي عاكست التعايش السلمي بين العنصرين. لقد كانت بالفعل مجموعة من العقد والمركبات العرقية والدينية تحول دون تعايشهما ذلك أن المجتمع البرتغالي والمؤسسة القمعية التي أفرزها للدفاع عن قيمه ومعتقداته اضحيا يتبنيان نموذج المجتمع الموحد على جميع الأصعدة. ولهذا لم يعودا يتسامحان مع كل من سولت له نفسه الخروج عن المعتقدات أو الاعراف سواء كان مسيحيا أصيلا أو مستحدثا. لذا لم يعد المجتمع البرتغالي يكتفي في هذه الآونة التي ازداد فيها الخوف من الإندثار مع تصاعد موجات الاصلاح الديني وتزايد القوة الإسلامية بالشرق والخوف من غزو إسلامي جديد للأندلس، لم يعد يكتفي بتهميش العناصر التي تختار نماذج مخالفة بإرغامها، كما سبق، على اتخاذ أحياء خاصة وعلامات مميزة. لقد أضحى بإنشائه لمحاكم التفتيش يعاقب بصرامة كل المظاهر

وكل الحركات والأقوال - مهما كانت بسيطة - التي تعبر صراحة أو ضمنيا، أو التي يمكن أن تفسر كذلك، عن أنانية ثقافية أو خروج عن الإعراف، تلك المظاهر التي أصبحت تفسر كبدع خطيرة يجب على المجتمع كله أن يتكتل لمحاربتها سواء قام بها موركي أو مسيحي محدث أو أصيل. لذا أصبح بالنسبة للموريسكيين مجرد الأكل على مائدة قصيرة، أو الكلام بالعربية أو التركية، أو التوقف عن العمل، أو ارتداء قميص نظيف يوم الجمعة أو أكل الكسكس أو البكاء على الميت على «طريقة المسلمين» يعني عند البرتغاليين ارتباطا بالإسلام !!

ومع ذلك، فإذا كان المجتمع البرتغالي المتعصب ينتظر من تنصر المسلم - أو اليهودي - اختفاء كل مميزاته اللغوية والثقافية والدينية مباشرة بعد توصله بماء المعمودية، فا انه لم يستطع من جهته، ورغم نفاقه الديني، التغلب على مركباته، ولم يقم بما يمكن أن يساهم في الاسراع باندماج أولئك الأجانب داخل الجماعة المسيحية، بل على العكس من ذلك، كان يعارض ذلك الإندماج معارضة قوية بدعوى ضرورة الحفاظ على صفاء الدم ! (Limpeza de sangue)

ولهذا كان الإتصال اليومي بين النصارى والموريسكيين قليلا. وكما تم بإسبانيا، كان تعايش الموريسكيين والمسيحيين تحت نفس السقف أو تبادل بعض الكلمات لا يؤدي في أغلب الأحيان إلا إلى فهم حركات وسكنات الموريسكي على أنها مدينة وضالة، وبالتالي إلى التبليغ به لدى المحققين الذين كانت سجلاتهم مفتوحة باستمرار لهذه الغاية. وكان أكبر ذنب الموريسكي أنه أضحى عنصرا مشبوها فيه، ينصح الجميع بتفادي

الإتصال به. ولهذا كان البرتغاليون لا يتسامحون مع من سولت له نفسه تلطيخ دم ذريته بقبول الزواج من موركسي أو موريسكية. وبسبب الضغوط المفروضة باستمرار على من قام بذلك. كانت المغامرة لا تؤدي ألا إلى زواج فاشل إلى حد أن عددا كبيرا من الموريسكيين بلغت بهم زوجاتهم اللواتي لم يكن ينتظرن من الإعتقال إلا إحراق الزوج والحصول بذلك على الطلاق.

واستغل البرتغاليون باستمرار كل خلاف أو سوء تفاهم مع الموريسكي لتذكيره بأصله ولإهانته. ولم يكن البرتغالي في حاجة إلى مبرر للقيام بذلك. فلقد ذكر (جوا دراغو J. Drago) أمام المحكمة أن خدام سيده كانوا يستغلون كل خلاف معه «... لمناداته بالمسلم القديم، ابن المسلم، وبالكلب...» (16). وكان لفظ «كلب» كثير الإستعمال لسب الموريسكي الذي سرعان ما جعل منه بدوره مرادفا لكلمة «برتغالي». فلقد بلغت برتغالية بأخرى لكونها لا حظت أنها لم تتوقف عن مناداة خادمتها المغربية بـ «الكلبة» وذلك رغم أنها تنصرت وأصبح لها إسم مسيحي ! وكان لفظ موريسكي يستعمل من طرف جل البرتغاليين استعمالا قدحيا للتأكيد على حداثة تنصر الموريسكي وعدم صدقه في ذلك. وكان عدد مهم منهم لا يستعمل إلا كلمة «مسلم». للإشارة إلى الموريسكي.

وكانت العنصرية مسيطرة إلى حد أن لفظ «أبيض» يعني بالمحاضر «برتغالي» أو «مسيحي «أصيل». فلكي تثبت للقضاة أن زوجها

---

16) Inq. Lix n° – 9520 fol 7v°.

المغربي توفي وهو مسيحي صادق، أعطت موركسية مغربية الحجة التالية ، لقد كفنته امرأة بيضاء وحمل على كتفي أبيضين وموركسيين ! ولم يكن هذا المنطق مجانيا وساذجا لأن المتهمة كانت على علم بوقعه ومفعوله على المحققيين الذين سرعان ما سألوها عما إذا «... كانت تتذكر حضور شخص أبيض، مسيحي قديم (وقت التصدق بالكسكس «كعشاء للميت» كما يفعل إلى يومنا هذا بالمغرب)...» (17).

وحاول برتغالي كان من بين شهود دفاع المغربي (انطونيو البيرتو) تبرئة ذمته بإعطاء الدليل التالي ، «... وشاهده بعيدا عن باقي الموركسيين، وعاينه يتصل دوما برجال **بيض وصلحاء**...» (18).

واتخذت هذه العنصرية لدى عدد من البرتغاليين تبريرا دينيا. فلقد منع أحدهم عبده الهندي من تناول القربان المقدس بدعوى أنه لا يعطى لغير البرتغاليين (19).

وكان رد فعل المروسكي هو احتقار المجتمع المسيحي عموما، والبرتغالي على وجه الخصوص. فبعد مقارنة تصرفات المسلمين والنصارى ومعاملتهم لبعضهم البعض وللآخرين، استنتج موركسي من السودان الغربي أن المسلمين «... أكثر انصافا وحسن معاشرة...» (20). كما أصبح الموركسي بسبب عداء النصارى له واعيا برغبتهم في القضاء عليه أو على الأقل إلحاق الضرر به بدون مبرر. فلقد رد المغربي (كريشطوفاو

(17 ibid n° 12690 fol 3r.

(18 ibid n° 10837 fol 15r.

(19 ibid n° 6223 fol 18 v°.

(20 ibid n° 12995 fol 5v°.

فرنانديش - (Cristovão Fernandes) على أحد رفاقه بالسجن بعد أن سمعه يقول أنه ينتظر بفارغ الصبر إطلاق سراحه ليستريح من مطاردات المحققين بما يلي : «... لن يسامحك الكلاب أبدا، ولن ينقذك من النار غير الله ومحمد ...» (21). وبعد اعتقال أحدهم، ذكر الموريسكيون العاملون بميناء لشبونة أن البرتغاليين «... تخلوا عن المسيحيين المحدثين وتحولوا نحو الموريسكيين ...» (22).

ولهذا لا يعجب المرء من الوقوف بالمحاضر على استنتاج كالتالي : «... ما الذي نفعله هنا، لنذهب إلى بلاد المسلمين لأننا نعيش هنا موتى من الجوع ونعامل أسوء معاملة...» (23).

وإذا كان المجتمع البرتغالي لا ينظر بعين الرضى إلى اندماج أولئك الأجانب، فإنهم كانوا بدورهم لا يحبذونه لعدة أسباب كانت وضعيتهم القانونية على رأسها. لقد كان جل موريسكيي البرتغال الذين تعرضوا للمحاكمة إما عبيدا أو أسرى. وباستثناء اللاجئين السياسيين المغاربة، كان باقي الأحرار (forros) إما مغاربة وإما هنودا - وقفت على حالتين فقط من هؤلاء الهنود - استطاعوا الحصول على حريتهم بعد مدة طويلة من العبودية وبعد أداء فدية مهمة أو بعد تصدق السيد بذلك قبيل وفاته. وكانت هذه الحرية التي يحصل عليها بصعوبة

(21 ibid n° 3990 fol 35r.
(22 ibid n° 1864 fol 11r.
(23 ibid n° 6440 fol 2r.

كبرى تؤدي في غالب الأحيان إلى تشتيت أفراد الأسرة ذلك أن تحرير الأم لا يؤدي إلى نفس الشيء بالنسبة لمن أنجبته خلال أسرها. وبهذا فقد عدد من الموركسيين أبناءهم نهائيا. فالتونسية (مريا برنالدو Maria Bernaldo) فقدت بنتا عمرها أربع سنوات بيعت بإسبانيا وأخرى أصغر منها بيعت بمكان لم يعين لها ! وكان بعض البرتغاليين الذين كانوا يجرون وراء الحصول على هذه السلعة الثمينة لا يترددون في فرض ممارسات جنسية على أسيراتهم. لذا تكثر بالمحاضر الإشارة إلى ظاهرة غريبة وهي وجود موركسيين عبيدا لآبائهم !

ووعيا من الموركسي بما يسببه ذلك الفراق من آلام، توقف البعض عن الإنجاب (24) لكي لا يلدوا عبيدا... (25). ودفع اليأس آخرين إلى قتل أبنائهم مفضلين ذلك على فقدانهم بالبيع كبضاعة أو تركهم وراءهم في حالة فرارهم. فلقد بلغ بمغربية «... ضربت (بنتها) في بطنها بحجرة لكي تميتها لأنها كانت تود الفرار إلى بلاد المسلمين ولم تكن تود أن تبقى ابنتها أسيرة...» (26).

وعانى عدد من الموركسيين من مأساة فقدان البنين والبنات مرتين. الأولى بأوطانهم والثانية خلال إقامتهم بالبرتغال. وبما أن عددا من العوامل حالت دون بناء الموركسيين لحياة عائلية جديدة، (كان الأسر يحول دون زواج نسبة مهمة منهم بسبب معارضة الأسياد لذلك. وكان

---

(24) لم نتوصل بأية إشارة تتعلق بالطرق المستعملة لتحديد النسل. وورد بمحاضر المحاكم الاسبانية بعض الإشارات إلى ذلك.

(25) Inq. Evora nº 6258 fol 20 vº.

(26) Inq. de Lix nº 3182 fol 8r.

الذين يتزوجون بعد حصولهم على تلك الموافقة أو بعد تحرير أنفسهم يقومون بذلك في غالب الأحيان وقد أخذ السن منهم مأخذا مما يحرمهم من الإنجاب... الخ) فإن هذه الوضعية كانت تعمق أكثر إحساس الموريسكي بالغربة وتربطه بفكرة العودة إلى بلاده للعيش والموت بين ذوية. وكانت هذه الفكرة والترتيب لتنفيذها موضوع حديث العدد الأكبر منهم.

وتؤكد حالـــة المغربـــي (جـــوا دو ســـوزا J. de Sousa) هذه المأساة. فبعد أن التحق بالبرتغال لأسباب سياسية رفقة حميه وأخ زوجته، سرعان ما استولى عليهم الشوق والحنين إلى بلادهم وأسرهم التي تركوها بفاس. ولقد عبر محرر المحضر عن نفسيتهم بما يلي : «... كانوا خلال إقامتهم بشنترين يبكون في بعض المرات لشدة شوقهم إلى بلادهم ولتذكرهم لنسائهم وأبنائهم الذين تركوهم هناك...» (27).

وفضلا عن حرمان الموريسكي من حريته وأحيانا من ذريته، كان المجتمع البرتغالي يعرضه لمعاملة جد سيئة. فلقد برر أولئك الذين فشلوا في محاولة فرارهم قيامهم بذلك لسوء معاملة المسيحيين لهم، تلك المعاملة التي فرضت على عدد كبير منهم طرح التساؤل التالي : «... ما الذي يلزمنا بالبقاء هنا رغم معاناتنا من الأشغال والأسواط ورغم الإهانات التي يعرضوننا لها يوميا. فلنذهب إلى بلاد المسلمين، ولنفر إلى هناك...» (28).

---

(27) Inq. de Lix n° 12626 fol 12v°-13r.
(28) ibid n° 10821 fol 2r.

وهكـذا اعتـرف الهنـدي (بيدرو Pedro Indo) أنـــه أصبح يفكر في الفرار تفكيرا جديا بعد أن ازداد سوء معاملة سيده له وأضحى «... يجلده كثيرا ويفرض عليه ظروف عيش جد قاسية خصوصا في أحد الأيام حيث جلده مدة طويلة بسوط من القنب لاختفاء سكين من البيت عثر عليه بعد ذلك في صندوق. ولهذا قرر المعترف من تلك اللحظة الذهاب مع الآخرين لكونه كان بئيسا وقلقا جدا من سوء المعاملة التي يخصه بها سيده بدون مبرر...» (29).

وتكثر بمصادر محاكم التفتيش البرتغالية الإشارات إلى الموريسكيين الذين جلدهم أسيادهم أو حبسوهم أو حرموهم من الطعام لمدة معينة أو الذين كانوا يجوبون شوارع العاصمة وهم مكبلون بالسلاسل الحديدية.

وساهمت ظروف عيش الجالية الموريسكية بدورها في منع اندماجها داخل المجتمع إذ كان الموريسكيون الأحرار يكونون - باستثناء أقلية من الوصوليين - فئة اجتماعية فقيرة جدا تضمن قوتها اليومي بصعوبة كبرى. فلقد برر كل الذين حاولوا الفرار قيامهم بذلك بسوء أحوالهم المعيشية. لقد أصبحوا يرون في البرتغال «الذي لا يغادره الجوع أبدا...» (30) بلدا لا يوفر ظروف عيش إنسانية. فحسب تصريحات (انطونيو دو سوزا) وصل الموريسكيون المقيمون بلشبونة إلى النتيجة التالية : «... إن هذه الأرض سيئة، وأنها تفرض عليهم البحث باستمرار عن قوتهم، وأنهم رغم أعمالهم لا

(29 ibid n° 3304 fol 11v°.
(30 ibid n° 5085 fol 20 r.

يضمنون خبزهم اليومي، لذا وجب عليهم مغادرتها...» (31). ووشت الموريسكيـــة (لويـــزا دو منديـــش Luisa de Mendes) بزوجها الذي أطلعها منذ الليلة الأولى التي قضياها معا على عزمه ؛ الفرار إلى المغرب وأخذها معه لأنه «... لا يود أن يفني نفسه في حمل الشباك على كتفيه...» (32).

وعبر أحد الموريسكيين العاملين بلشبونة عن العلاقة بين العمل والأجور بما يلي : «.. كانوا يقضون أيامهم بالميناء والتبن وقد كسرت ضلوعهم كالحمير دون أن يوفروا من ذلك في نهاية السنة لا ريالا ولا سبتيا...» (33).

وكان من نتائج هذه الوضعية أن أثرت على خطاب الموريسكي. فالبلاد الإسلامية أصبحت لذلك في نظره أحسن بكثير من البرتغال لكونها «.. توفر مواد غذائية أحسن...» (34) ولكون «... أثمانها رخيصة» (35) «... ولوفرة منتجاتها...» (36) «... ولشدة اتساعها...» (37) وذلك رغم أن مجاعة 1520 كانت سبب دخول أغلبية المغاربة إلى البرتغال (38).

(31 ibid 10864 fol 6v°.

(32 ibid n° 1636 fol 37r.

(33 ibid n° 1864 fol 11v°.

(34 ibid n° 1104 fol 12 r.

(35 Inq. Lix. livros das denúncias n° 3 fol 16v°.

(36 Inq. Lix. n° 10857 fol. 10.

(37 Inq. Lix. livros das denúncias n° 3 fol 16v°.

(38 Damião de Góis, op cité p.228. Luis de Sousa : anais del Rei João Terceiro, Trad. R. Ricard, Les Portugais et l'Afrique du Nord, p.25 Bernardo Rodrigues : Anais de Arzila, Lisboa 1915 p. Bernard Rosenberger et Hamid Triki : Famines et epidémies au Maroc aux XVI° et XVII° siècles : Hespéris-Tamuda 1973 pp.109- 175.

وتتجلى فاقة الأسر الموريسكية فيما وصلنا من جرد لممتلكاتها التي كانت تحجز قبيل الإعتقال تحسبا لمصادرتها بعد ذلك (39). كما تتجلى كذلك من خلال حرف الموريسكيين وأعمالهم إذ كانت النساء يمشن في الغالب من غسل الثياب أو تدرية الزرع أو تمليح الأسماك في حين كان جل الرجال حمالين بالميناء أو بسوق الحبوب. وتتجلى هذه الفاقة كذلك في اشتغال الزوجين معا وفي اضطرار الموريسكيين إلى العمل حتى بعد تجاوز الستين سنة من العمر وفي قبولهم لأصعب الأعمال إلى حد أن بعضهم مات تحت ما كان على كتفيه من أثقال. ونظرا لهذا الفقر ولكثرة الموريسكيين بالنسبة لما كان يعرض من أعمال، كان التسابق حولها من أهم أسباب الخلاف والتشاجر الذي كان يحدث بين الموريسكيين، والذي استفادت منه محكمة التفتيش كثيرا.

ومما أعطى لهذه الوضعية بعدا خطيرا بالنسبة للموريسكيين، إدماجهم داخل مجتمع يباع فيه كل شيء، حيث كان الراتب والأجر

---

(39) راجع مثلا المحضر رقم 7695 (محكمة لشبونة) حيث وردت قائمة ممتلكات مغربية (ليانور لوبش) بالورقة 24.

كيس من قمح منطقة النتيجو يحتوي على ستة الكير (14 لترا لكل الكير) كيس آخر من نفس القمح يحتوي على الكيرين.

صندوق من الارز يحتوي على نصف غطاء وآخر من صنع مدينة روان Rouen الفرنسية، ونصف غطاء آخر من نوع Calhamação ، تنورة زرقاء جديدة، مظل، منديلين، وجهي وسادتين، وسادة مليئة بالصوف، حقيبة فارغة، مناديل، سلتين، قفة، مقلاة من النحاس، شمعدانان من المعدن، صحن، صحن آخر، قفة، صندوق ومكيالين من سعة ربع الكير فارغين.

وكان صندوق آخر من الصنوبر قديم يحتوي على ما يلي : بضعة مناديل، ثلاثة سكاكين ومسمار. وعثر لديها على سبعمائة ريال وخاتمين بأحدهما حجرتان وبالآخر حجرة واحدة.

اليومي قانونا لا يرحم، وحيث حرموا من الهياكل الإجتماعية التي كانوا يستفيدون منها ويحتمون بها في أوطانهم كالقبيلة والأسرة. لذا نجد أن أول مشكل يواجه الموريسكي الذي يحصل على حريته، أو الذي يلتجىء إلى البرتغال لأسباب سياسية كان هو الحصول على عمل لضمان قوت يومه أو ثمن المبيت بالفندق. وكان عدد كبير منهم يجد صعوبة في الحصول على سيد يخدمه مقابل ضمان الأكل والسقف الشيء الذي يفرغ الحرية من محتواها. وهكذا، فليس من الغريب أن نجد بعض الشخصيات السياسية الوطاسية التي أرغمتها أحداث 1549 على الإلتحاق بالبرتغال تعتني بخيول بعض النبلاء وتقاسم تلك الحيوانات نفس السقف. (40) فلقد أطلع المغربي (جوا نونش) أحد جيرانه البرتغاليين على ندمه على المجيء إلى البرتغال وعلى عزمه على الفرار. ولقد برر ذلك البرتغالي للقضاة رغبة الموريسكي بكونه كان «... فقيرا ومحتاجا كما لمس المصرح فيه بالفعل الفقر والفاقة...» (41).

وإذا كان الموريسكيون محرومين من حريتهم، يعانون من أسوء المعاملة ومن ظروف عيش جد قاسية، فإن أوضاعهم تأزمت أكثر بسبب ما كانوا معرضين له من رقابة يومية تحرمهم حتى من إمكانية التصرف بشكل طبيعي ولتزمهم بلعبة ازدواجية الشخصية الصبغة وذلك بالإرتباط بقيم المجتمع البرتغالي وعقيدته من الناحية المظهرية لإبعاد الشر عن أنفسهم وبالإرتباط بالإسلام سرا اعتمادا على التقية.

(40 Inq. Lix n° 13187 fol 8v°. 6466 fol 38 v°.

(41 ibid n° 6466 fol 38v°.

فإذا كان البرتغاليون يرون في اللغات الوطنية للموركيين، وفي معتقداتهم وعاداتهم بدعا وتمسكا بالإسلام تجب محاربته، فإن الموركي لم يكن يشعر بهويته إلا من خلالها ؛ بل أكثر من هذا أصبح يجد فيها متنفسا ووسيلة للتخفيف من آلامه. لذلك أضحى عنيدا في ارتباطه بها. وكانت معاقبته من أجل ذلك تحدث لديه أزمة ضمير سرعان ما تولد عنها شعور بالغربة أعمق وارتباط أكبر بأرض الوطن. وقد يستغرب من لا - يأخذ هذه الملاحظة بعين الإعتبار من وقوفه على الظاهرة التالية ؛ لقد كانت أهم «جريمة» توبعت بسببها الجالية الموركية بالبرتغال ثقافية أكثر منها عقائدية. فرغم السنوات التي قضاها الموركي بالبرتغال، والتي تعدت أحيانا أربعين سنة، ورغم المضايقات اليومية والمحاكمات، استمر الموركي متمسكا برصيده الثقافي الذي دخل البرتغال مشبعا به. بل أكثر من هذا استطاعت الجالية الموركية أن تؤثر فيمن أدخل إلى البرتغال في سن متقدمة أو أنجب هناك إذ أضحت تصرفاتهم وعقليتهم شبيهة بتصرفات وعقلية آبائهم. فإذا لم يعد الموركي الذي يتعهد أمام القضاة بالتنكر لثقافته وعقيدته إلى ارتكاب ما اعتقل بسببه خلال اعتقاله، فإنه يسارع إلى ذلك فور إطلاق سراحه. ولهذا السبب كثر الذين اعتقلوا مرتين.

وهكذا نصل إلى نتيجة مهمة وهي : فإذا كانت العوامل التي سبقت الإشارة إليها تحول دون اندماج الموركيين داخل المجتمع المسيحي، فإن القناعات الدينية وفرت لهم التبرير الكافي لرفض ذلك الإندماج.

وفعلا، لم يأخذ الموركيون اعتناقهم للمسيحية مأخذ الجد إذ

اعتبروا أن حفل التعميد لا يلزمهم في شيء ما دام «... الأمر مقتصرا على شيء من الملح يوضع في الفم (...) وبضع قطرات من الماء على الرأس ليتركوا لك اختيار الإسم الذي تريده...» (42). ولهذا استمر الموريسكيون في استعمال أسمائهم الإسلامية وفي الغاء حفل تعميد أبنائهم مباشرة بعد عودتهم من الكنيسة.

لقد تنصرت الأغلبية بعد إقامة طويلة بالبرتغال وكانت أغلبية من مثل منهم أمام القضاة لا يعرف أدنى شيء عن المسيحية رغم أن عدة سنوات مرت على ردتهم. وكان من الموريسكيين من تنصر إثر اعتقاله من لدن المحكمة (بسبب محاولة الفرار أو لجريمة أخلاقية) أو تحت الضغط أو للتخفيف من وطأة التهميش أو طمعا في الحصول بذلك على الحرية. فلقد اعترف التركي (مرتين فريلا Martin Varella) أن سبب تنصره كان كالتالي : فبعد أسره بالبحر «... ألحقوه بالمجاديف لمدة ثلاث سنوات، وبعد ذلك أرسلوه رفقة مغاربة واتراك آخرين للعمل بأوراش Emxobregas حيث بقي مرتديا لباس الأتراك ومحتفظا باسمه التركي. ولما أخبر الملك المغاربة والأتراك المذكورين أن كل من قبل التنصر سيعامله معاملة حسنة، اتصل المصرح فورا برجل اسمه (مرتين فريلا) كان مكلفا به وبباقي المغاربة والأتراك وأطلعه على رغبته في التنصر، فأعطوه حذاء وأرسلوه إلى دير لكي يعلموه العقيدة وينصروه...» (43).

(42 Inq. Evora nº 6462 fol 29.

(43 Inq. Lix. nº 12863 fol 8vº.

ولم يكن الموريسكيون يتركون أية فرصة تمر دون أن يسخروا من المسيحية وأن يؤكدوا على أفضلية الإسلام وعلى ارتباطهم به. فبما أن أحد مخاطبي أحد المغاربة ذكره بتنصره فإنه أجابه : «... إنه غير مسيحي وإنه مسلم كما كان دائما...» (44) في حين قالت موريسكية مرة : «... أن كل شرفها وعزائها يكمن في كونها مسلمة...» (45) واعترفت موريسكية لأخرى بأنها «... وإن كانت مسيحية معمدة، فإن الله يعلم ما بقلبها...» (46) كما أكد أحد الموريسكيين للمحقيقين أن «... المسلم القديم الذي يتنصر لا ينتظر منه أبدا أن يكون مسيحيا حقيقيا...» (47).

وهكذا استمر الموريسكيون رغم تنصرهم في القيام سرا ببعض الفرائض كالصلاة والصوم وقول الشهادة والإستغاثة بالله وبالنبي وبالأولياء... مع الحرص على الظهور بمظهر المسيحيين الصادقين. وألحوا بالنقد على بعض تعاليم الكنيسة سواء فيما بينهم أو خلال جدالهم مع المسيحيين. ورغم أن مستوى موريسكيي البرتغال الثقافي كان بكل تأكيد دون مستوى الجالية الموريسكية الإسبانية لكون جل عناصرها كانوا إما أعرابا أو أعاجم يجهلون القراءة والكتابة، فإنه من المؤسف أن لا تصلنا أصداء ذلك الجدل وذاك الصراع المذهبي إلا من خلال مصادر محاكم التفتيش في حين أن المؤرخ يتوفر بالنسبة لاسبانيا على نتاج مهم جدا كان موضوع الدراسة القيمة التي أنجزها الأستاذ (كرد ياك Louis Cardaillac) (48).

---

44) ibid n° 7643 fol 8v°.
45) Inq : Evora n° 8055, fol 10 v°.
46) Inq. Lix n° 10832 fol 2.
47) ibid Evora n° 8062, fol 13r.
48) cf. note n° 1.

ومن خلال محاضر المحاكمات يقف الباحث على شبه كبير بين النقد الذي وجهه كل من موركسيي اسبانيا والبرتغال. وكان النقد موجها على الخصوص لمبدأ الثالوث، وبالتالي لصفات والوهية عيسى، لبكارة السيدة مريم، وللقربان المقدس ودلالته، وكذلك للكنائس ورسومها ونواقيسها... الخ. ونظرا لكون التفصيل في هذا الموضوع المهم وحده يتعدى إطار المقالة، فإني سأشير إلى بعض جوانب النقد الموركسي آملا أن أعود للموضوع في مقال خاص. لم يستطع الموركسيون قبول فكرة الوهية السيد المسيح. فالموركسي الزنجي (انطونيو جلوفو، من السنغال الحالي) برر رفضه بقوله : «... إن عين الإنسان لا يمكنها رؤية الله لأنه خلق اللحم والإنسان والعالم وكل شيء يرى بالعين، وأن الله لا يشبه الأشياء التي أوجدها، وإن هذا تعلمه بأرضه...» (49) ورفض الموركسيون الإيمان بكون الخبز والخمر المكونين للقربان يكونان اللحم والدم الحقيقين للسيد المسيح. فلقد بلغ بالمغربي (فرانسيسكو طريس Francisco Torres) الذي ذكر خلال اعتقاله بسجن محكمة التفتيش «... إن ذلك الخبز لا يمثل الإله، وأنه كان يأكل الخبز ويشرب الخمر دون أن يقتنع بذلك، وأنه قال ذلك عدة مرات، كلما رفع الراهب القربان المقدس...» (50) وبلغ به كذلك لكونه قال بعد أن شاهد

(49 Inq. Lix nº 10832 fol 6r.

(50 ibid nº 172 fol 11 vº.

الراهب يغطي الصليب : «... لقد مات إلهكم، انه يغطيه...» (51) ولهذا تكثر بالمحاضر السخرية من «إله النصارى» الذي أضحى في نظر الموريسكي مجرد «... شيء من الخبز...» فلقد لام موريسكي أحد أصدقائه بقوله «... لماذا تفضل إله النصارى مع أنهم يرسمونه من الثوب والخبز...» (52). وبعد أن سمع مغربي سجناء الجناح الآخر يرتلون بأعلى أصواتهم إحدى الصلوات قال : «... لقد مات إلههم الذي يبكونه. ورد عليه (جوا فرنانديش) المذكور (مغربي آخر) : إذا مات إله المسلمين (كذا)، فإنهم عاجزون عن تعويضه بآخر. أما إذا مات إله النصارى فإنهم في الصباح التالي يصنعون آخر من الخبز أو من الطين !.. (53) ومعلوم أن حرص الموريسكيين على تشويه المسيحية كرد فعل على تحرشات النصارى وسوء معاملتهم لهم أوقعهم في كثير من الأخطاء وجعلهم يرفضون أمورا تبناها الإسلام كبكارة السيدة مريم.

وعرض الموريسكيون الكنائس لنقد لاذع واعتبروها دون قدسية المساجد لأن «.. المسلمين كلما دخلوا مساجدهم خلعوا أحذيتهم وغسلوا أرجلهم وباقي أطراف أجسادهم في حين أن النصارى يدخلون كنائسهم بأحذيتهم...» ومصحوبين بكلابهم. (54) ولهذا أعطى بعضهم للمساجد قدرة على إشفاء المرضى تفتقر إليها الكنائس.

(51 ibid n° 12639 fol 3v°.
(52 ibid n° 12639 fol 3v°.
(53 ibid n° 8425 fol 57r.
(54 Inq. Lix n° 4497 fol 4.

كما كانت الرسوم والصور المعلقة بجدران الكنائس تثير سخرية الموريسكي. فلقد صرح أحدهم : «... لا يمكن أن تقدس صور الأولياء المعلقة بالكنائس لأنها تشبه دمى الصبيان...» (55).

وكان الموريسكيون يعتبرون صوم النصارى مجرد لعب : «... ما هذا الصوم الذي يقوم به النصارى الذين يأكلون خلال اليوم كله ويشربون الخمر والماء خلال اليوم كله. إن صوم المسلمين أفضل...» (56).

كل هذا يجعل من الطقوس المسيحية. من الصور والنواقيس الخ... «... لعب صبيان...» ويجعل ذلك الدين «... لا يساوي شيئا. ولا يمثل أي شيء. وأنه لا يوجد دين غير دين محمد الذي هو الأفضل...» (57). وبما أن الموريسكيين تنصروا وأضحوا ملزمين بالتردد على الكنائس تفاديا للشكوك والتبليغات. فإن بعضهم أصبح يشعر بالنفور والإشمئزاز كلما أراد دخولها في حين أصبح البعض الآخر يسخر من الطقوس المسيحية ويدوس القربان عوض أكله أو يحول الصلوات المسيحية إلى أخرى إسلامية. فلقد اعترفت (فليبا لوبش Felipa Lopes) أنها كانت كلما رفع الراهب القربان تتلو «... باسم الله الرحمن الرحيم، وتتشفع لله الكبير...» (58) وتجدر الإشارة إلى أنها أدخلت إلى البرتغال وعمرها لم يتجاوز الثانية عشرة ! واعترف مغربي آخر أنه كان كلما رفع الراهب القربان المقدس «... وكلما كان بالكنيسة. ضرب صدره وفعل كل ما يفعله النصارى. ولكنه كان يؤمن بالرب الموجود بالسماوات

---

55) ibid 9520 fol 5.

56) ibid n° 12865. fol 10r.

57) ibid n° 5831 fol 2r.

58) ibid n° 7246 fol 9 v°.

العليا، وليس بذاك القربان المقدس...» (59).

وعلى كل، فإذا كان ما سلف من نقد مشابها لما قام به موريسكيو اسبانيا، فإن الإطلاع على المحاضر يسمح بالوقوف على سبب مهم ساهم كثيرا في رفض موركسيي البرتغال التمسك والإيمان بالمبادىء المسيحية رغم محاولات الكنيسة ورغم مرور عدة سنوات وأحيانا عدة عقود على اعتناقهم المسيحية.

لقد كانت القناعات الدينية مرتبطة لديهم بتصورات وإدراكات إقليمية وعنصرية. فمن خلال تتبع تصريحات الموركسيين واعترافاتهم أو التبليغات التي تتعلق بهم، يتجلى بوضوح أن خطابهم يتميز بكون تصور الاله والدين والوطن كان يمثل كلا لا يمكن تجزئة عناصره الثلاثة السابقة. لقد كان منطق الموركسي في ميدان العقيدة ينطلق ويتمحور حول تلك العناصر. فأفضلية الإسلام كانت مرتبطة كثيرا بأفضلية البلاد الإسلامية على البرتغال. لقد لام موركسيان التونسية (بيرولينا دو مندونسا Briolyna de Mendonça) على ترددها على إحدى الكنائس مع أن «... بلاد المسلمين أفضل من بلاد النصارى وكذا الدين...» (60). ومن جهة أخرى، اضحت القناعات الدينية مرتبطة ارتباطا كبيرا بالإستفادة الدنيوية، وكان وجود تلك الإستفادة أو انعدامها يعطى كبرهان على أفضلية دين على آخر. فلما تبين لموركسي ومسيحي محدث كانا على ما يبدو مغربيين أن أحد المغاربة بدأ يفكر في

(59 ibid nº 6405 fol 13.

(60 ibid nº 3184 fol 6.

التنصر حاولا إقناعه بالتخلي عن فكرته وخاطباه بما يلي : «... لقد أتيت إلى هنا لتتنصر ظنا منك أن هذه الأرض شبيهة ببلاد المسلمين. فهناك، حينما يقبل شخص من أجل اعتناق الإسلام، يعطونه الخيول ويخصونه بالجرايات، كما أن الأرض شاسعة ورخيصة. أما هنا، فستموت جوعا وسيقطعون أذنيك ويجلدونك. لماذا أتيت من هناك ؟ إن **أرضك ودينك أفضل من أرض ودين النصارى**...» (61). واضح إذن أن الموركسي أصبح مقتنعا أن التنصر الذي كان يتوخى منه تحسين ظروف عيشه وجعل حد للمضايقات لم يسفر عن أية نتيجة إيجابية. ولهذا سرعان ما أوجدت خيبة أمل الموركسي هذه موقفا جديدا. لقد اضحى يعمل كل ما في استطاعته للحيلولة دون سقوط من تبقى من المسلمين في نفس الخطأ الذي وقعوا فيه. وكانت الحجج التي قدمها الموركسيون مستوحاة من ذلك التصور النفعي السابق الذكر. ففي الحياة الدنيا «... لا ينفع التنصر في شيء...» (62). «... وأن باعتناق المسيحية لن يعطى (الشخص المخاطب) أدنى امتياز...» (63). بل على العكس من ذلك، يؤدي التنصر إلى فقدان إمكانية الفداء (كان المغرب يرسل بين الفينة والأخرى «الفكاك» لتحرير الأسرى أو كان أفراد الأسرة أنفسهم يأتون لفك ذويهم. وطبعا يصبح ذلك مستحيلا بعد التنصر)، وبالتالي يعرض الموركسي مدى الحياة لظروف العيش القاسية ولمطاردات المحققين الذين ينتظرون بفارغ الصبر تنكر المسلم لدينه لاعتقاله بدعوى ارتباطه

(61 ibid livros das denúncias, livro nº 3 fol 16 vº.

(62 Inq. Lix nº 10821 fol 10r.

(63 ibid nº 9520 fol 15vº.

بالإسلام... الخ (64). أما في الآخرة، فإن المسيحية لا تنفع في شيء «... لأن جهنم لن تكون إلا من أجل النصارى واليهود والمسلمين الذين لا يتبعون ملة محمد...» (65).

وإذا كانت الفاقة والبؤس وظروف العيش القاسية بالمقارنة مع ما كانوا عليه بأوطانهم قد سببت لدى الموركسيين هذا التصور النفعي، فإن العنصرية التي كانوا يعانون منها اثرت على قناعتهم الدينية. وهكذا اتخذ هذا الرفض للمسيحية لدى بعض الموركسيين الملونين تبريرا عرقيا. لقد رفض أحدهم الايمان بالوهية عيسى وجعل منه مجرد خادم للرسول (ص) الذي طلب من الله أن يرسله ليظل النصارى. ومعلوم أن «ابيض» كان يعني عند الموركسي (نصراني) و (مسيحي أصيل). وبمحضر محاكمة نفس الموركسي يتجلى بوضوح التصور العرقي للدين ؛ فلقد لام أحد أصدقائه الزنوج على ايمانه بتعاليم الكنيسة بقوله ؛ «... **لماذا تفضل إله البيض وإله النصارى ؟** ان البيض يأخذون الخبز ويصنعون صليبا ليزيلوا بعد ذلك قبعاتهم أمامه. انه لا يوجد إلا إله واحد بالسماوات، وان دين محمد أفضل...» (66).

ورفض موركسي هندي أن يؤمن أن السيد المسيح مات من أجل إنقاذ البشرية جمعاء، وبقي مصرا، رغم محاولات مخاطبيه، على أنه لم يمت إلا «... من أجل خلاص البيض...» (67).

---

(64) ibid n° 9290 fol 4r.

(65) ibid n° 5203 fol 15.

(66) ibid n° 4031 fol 9 v°.

(67) ibid n° 6223 fol 43v°.

وبرفضه الاندماج في المجتمع البرتغالي والإيمان بالمبادىء المسيحية، بقي الموريسكي متمسكا بشخصيته الثقافية ومرتبطا بأدق تفاصيلها. ويتجلى هذا الارتباط بكل وضوح من خلال تتبع تحركات الموريسكي الروتينية وشبه الآلية. فقبل الشروع في الأكل والاستلقاء على فراشه لم يكن يقول إلا «باسم الله» وعند انتهائه من الأكل، «الحمد لله». ولم يكن يستغيث إلا بالله وبالرسول أو بالأولياء المسلمين وخصوصا بأبي العباس السبتي الذي أصبح ولي كل الموريسكيين إلى حد أن المحققين كانوا لذلك يسألون المغربي والهندي والتركي إن كان سبق لهم ان استغاثوا به أو اقسموا به أو اعتقدوا انه أحسن من الأولياء المسيحيين. وكان الموريسكي لا يقسم أبدا ولا يطلب الصدقة إلا على «طريقة المسلمين» (68).

ويتجلى تمسك الموريسكي بثقافة بلاده من خلال مثال الجالية المغربية التي كانت تكون أكثر الجاليات عددا وتماسكا (اللغة واحدة والثقافة واحدة بخلاف الهنود أو الأتراك) والتي كان لها أكبر الأثر على باقي الجاليات. فالسحر والتداوي وطريقة تنظيم الحفلات والمآتم... كانت كلها مغربية كما يتجلى ذلك من خلال ما وصلنا عنها من أصداء. فلقد استمر المغاربة في تسمية أبنائهم وتزويجهم على طريقة آبائهم لا اقتداء بما يقوم به البرتغاليون. واستمروا في بكاء موتاهم على «طريقة المسلمين». وكانوا يجدون متعة كبرى في الغناء والرقص على الطريقة

---

68) «(أتوسل إليك)بسيدي أبي العباس السبتي أن تعطيني صدقة»
« cide baalabacity hatini cedega »

الوطنية وفي تناول الأطباق الوطنية كالكسكس و «الفتات» (68م).

وكان هذا الارتباط بالثقافة والعادات الوطنية كبيرا إلى حد أنه رغم السنوات الطويلة التي قضاها الموريسكي بالبرتغال، ورغم تأكده من أن المسيحي يراقب حركاته وسكناته للتبليغ به، لم يكن مع ذلك قادرا على الانسلاخ منها ونسيانها. بل أكثر من هذا، كان أحيانا عاجزا حتى عن التحكم في لسانه. فلقد قالت مغربية لبرتغالي أراد أن يعتدي عليها : «... أتوسل إليك بسيدي أبي العباس أن تترك سبيلي ...» (69). واعترف آخر أنه استمر وهو في سجن محكمة التفتيش في قول البسملة والاستغاثة بالنبي، وبرر ذلك بعجزه عن التحكم في لسانه الذي «... كان يسبقه إلى الكلمات العربية...» (70) وأشير إلى أن هذاالمغربي قام بعمله خلال اعتقاله الثاني مما نتج عنه إحراقه. وعبر أحد الهنود عن رغبته في العودة إلى بلاده لأنه كان «... ما يزال كما أتى من بلاده...» (71).

وبما أن الموريسكي أصبح يشعر بنفسه في غير وطنه وفي وسط معاد له، فإن فكرة الفرار والعودة إلى مسقط رأسه سرعان ما استحوذت عليه. ولم يستطع الإفراط في شرب الخمر وفي الرقص والغناء وتنظيم الحفلات، ولا جمع الصفوف وتبادل الإعانات وحماية ومساعدة الضعفاء، ولا أمل غزو البرتغال من لدن جيوش وأساطيل الشرفاء وخير الدين

68م) لأخذ فكرة عن ارتباط المغربي بثقافته راجع محضر محاكمة مغربية ترجمته ونشرته بالمناهل ع 21 ص 224 ـ 278. «بايماني وبالنبي» « biminy eneby »

69) Inq. Lix n° 12689 fol 8.

70) ibid n° 2467 fol 16r.

71) ibid 6223 fol 7v°.

برباروس لجعل حد لمآسيهم، لم تستطع كل هذه المواقف والآمال أن تنسي الموريسكي غربته واستلابه.

وقد أحدث هذا الشعور بالغربة لدى الموريسكي شعورا وطنيا واضحا يتجلى في فرحه لهزائم البرتغاليين وانتصارات المغاربة أو الأتراك عليهم، وفيما قاله تركي لآخر : «... إذا كانوا - يقول محرر المحضر - أتراكا حقيقيين، فلم لا يفرون من هذه البلاد ؟...» (72).

ولهذا كان الموريسكيون والمسلمون على حد سواء أشداء مع الانهزاميين الذين استسلموا للأمر الواقع ورضخوا لمصائرهم وخصوصا مع اللاجئين السياسيين المغاربة الذين انصب عليهم غضب الموريسكيين فور دخولهم إلى البرتغال. فبما أن الموريسكيين أدخلوا قهرا إلى البرتغال، فإنهم لم يتسامحوا مع من التحق بهم عن طواعية ولأسباب اعتبروها أنانية وتافهة. لذا كانت معاملتهم للاجئين السياسيين الوطاسيين وأعيان بعض المدن جد قاسية إلى حد أن محكمة التفتيش تدخلت واعتقلت أكثر الموريسكيين حماسا في مطاردة أولئك البؤساء. ولتنفيذ مشروع الفرار من البرتغال، كان الموريسكيون، رجالا ونساء، عبيدا وأحرارا، يقضون شهورا طويلة في البحث عن مركب أو رفاق طريق. وكان منهم من كان مستعدا لدفع أي ثمن عنه وعن رفاقه الذين لا يتوفرون على مال. وكان الفرار موضوع حديثهم إلى حد أنهم كانوا يتحدثون عنه حتى بالأماكن الأكثر ازدحاما بلشبونة ومع من لم تسبق لهم معرفته من العبيد والأسرى. وقد يعبر عن هذا ما ذكره (جوا فرنانديش)، أكبر وسيط موريسكي بين

(72 ibid n° 1600 fol 5v°.

البحارة البرتغاليين و بين من يود الفرار من الموريسكيين. فبعد أن دخل بيت موريسكية رفقة موريسكي خاطبتهما بما يلي ، «... أيها السيدان الشيخان اللذان يعجزان عن العمل، إني أود أن أجعل منكما أبا إذا ما بحثتما لي عمن ينقلني إلى بلاد المسلمين، ابحثا لي عن ذاك الرجل الذي تعرفانه، عن الذي نقل دون بيدرو (73) لأني أود أن أذهب معه. وسأؤدي عنكما أيضا. وبما أن أبناءكم نصارى، فاتركاهما هنا واذهبا معي إلى إفريقيا...» (74) وا اذا كان موضوع الفرار مسيطرا بمحاضر محاكم التفتيش، وخصوصا بمحاضر لشبونة، فإنها توفر للباحث المادة الكافية لإنجاز بحث عن هذا الموضوع. فهي تسلط الأضواء على الاتصالات السرية قصد الإعداد للفرار وقصد الاتصال بالبحارة البرتغاليين المختصين في نقل الموريسكيين إلى المغرب أو قصد تكوين مجموعات للالتحاق باسبانيا برا قصد الفرار من مينائي قادس وإشبيلية كما تخبرنا عن الأثمان وطرق الأداء، وعن الوسطاء، ونسبة الناجحين في محاولاتهم.. إلخ.

كما تسمح هذه المحاضر بالوقوف على حقيقة مهمة وهي أن أوضاع الموريسكي كانت تحول دون تكاثر الجالية الموريسكية. بل أكثر من هذا، أدت هذه الأوضاع إلى اندثارها نهائيا ابتداء من مطلع القرن السابع عشر. وحول إقامة الجالية الموريسكية بالبرتغال، يمكن إبداء ملاحظتين ،

---

(73) شخصية مغربية كانت تسمى سيدي ناصر نقله أشهر المهربين البرتغاليين وتركه بساحل آسفي مقابل مبلغ مالي مهم.

(74 Inq. Lix n° 8425 fol 34 v°.

1 - ادخلت أغلبية الجالية المورسكية خلال النصف الأول من القرن السادس عشر. فلقد تم إدخال كل التونسيين بعد دخول الإسبان إلى تونس سنة 1535 بمساعدة البرتغاليين. وتم إدخال السودانيين خلال فترة الرواج التجاري الذي عرفه مركز ارغين التجاري المشيد بسواحل موريطانيا الحالية، وذلك قبل 1521. وتم أسر الأتراك في الحروب التي خاضها البرتغاليون ضد العثمانيين بالبحر الأحمر (3 مصريين) بالخليج العربي (1 من هرمز وإثنين من البصرة) وبمضيق جبل طارق (الأغلبية التي كانت تساهم في الجهاد البحري بالجزائر والمغرب (بادس، العرائش وسلا). أما بالنسبة للمنحدرين من أصل مغربي فيمكن تحديد موجتين مهمتين :

أ - خلال سنتي 1520 - 21 اللتين تناسبان المجاعة الكبرى التي دفعت بآلاف المغاربة إلى بيع أبنائهم ونسائهم قبل بيع أنفسهم لتجار الرقيق البرتغاليين والاسبان. وكان العرض كبيرا إلى حد «... ان عددا منهم (المغاربة) ضحى بحريته وقبل أن يركب السفن مقابل المؤونة التي كانت تقدم له» (75) ومن المحتمل أن يكون عدد الذين ادخلوا إلى اسبانيا والبرتغال خلال هذه السنة قد وصل مائة ألف شخص (76) وبما أن المناطق الجنوبية عانت أكثر من غيرها من هذه المجاعة، فإن جل المغاربة المقيمين بالبرتغال كانوا من دكالة والشاوية والحوز.

(75 Luis de Sousa : op cité p. 25.

(76 B. Rosenberger et H. Triki article cité.

ب ـ ووصلت الموجة الثانية خلال سنتي 1549 ـ 50 أي اثر التقلبات السياسية التي عرفها المغرب بعد دخول الشرفاء السعديين إلى فاس. وبذلك التجأت أعداد مهمة من أعيان فاس وبادس وتطوان إلى البرتغال. وكانت هذه الموجة الثانية تمثل فئة مخالفة للفئة السابقة إذ كانت أحوالها أحسن بكثير لتمتعها بحريتها واستفادتها أحيانا من معاش. وطبعا لم يتوقف البرتغاليون عن إدخال المغاربة بين الفترتين السابقتين وذلك اعتمادا على الغارات (التي كانت تسمح أحيانا بأكثر من أربعمائة أسير) وعلى الاختطافات.

2 ـ أما الملاحظة الثانية، فتتعلق بتطور اعداد الجالية الموركسية بالبرتغال. لقد انخفضت تلك الأعداد انخفاضا ملحوظا بعد 1560. وبالفعل، كانت عدة عوامل تحول دون تكاثر الموركسيين بالبرتغال : نسبة الوفيات المهمة بسبب ظروف العيش، النزيف المهم الذي سببه بيع الموركسيين خارج البرتغال ، العزوبة الطويلة والزواج المتأخر، نسبة وفيات الصبيان إذ كانت الموت تختطف أحيانا كل أبناء الأسر الموركسية، توقف استيراد العناصر الموركسية وتعويضها بالسود غير المسلمين لتطور الأوضاع لصالح المسلمين بالمغرب (حيث تم تحرير جل الثغور بعد 1550) وبأرغين (حيث دخل المركز في ركود خطير بعد 1521).

وهكذا أصبح الموركسيون الذين يدخلون إلى البرتغال بعد 1560 اما غرناطيين (تم شراؤهم بعد ثورة 1568) أو هنودا أو أتراكا. ولكن

الأعداد كانت أقل بكثير مما كان يجلب خلال النصف الأول من القرن. وفي بداية القرن السابع عشر، قرر الملك طرد ما كان موجودا بالبرتغال من موريسكيين. ولكن استمرار الحروب البحرية ما بين العثمانيين والبرتغاليين جعل الأسرى الأتراك يدخلون باستمرار. وبالفعل وصلتنا أصداء محاكمة بعضهم خلال القرن السابع عشر من لدن محاكم التفتيش الدينية.

فاس　　　　　　　　　　　　**أحمد بوشرب**

أُمَّةُ الخَيْر (*)

علي الصقلي

وافِ باليُمْنِ والمسرةِ وَافِ ... ان ما بيننا من الحب وافِ
واجرِ في موكبِ الربيع ربيعا ... فوق مرقى النعوت والأوصاف
زَهرُه في محاجري، وشذاه ... في فمي، والتماعه في الشّغاف
وأغاريدُه تحايا ضِفافٍ ... جئت أشدو بها لهذي الضِّفاف
ونُسَيماتُه سلام مصافٍ ... من بلادي إلى الكويت المصافي

٥ ٥ ٥

(*) نص القصيدة التي حيى بها الشاعر شعب الكويت الشقيق بمناسبة الأسبوع الثقافي المغربي هناك.

ياربيعَ الكويت، ياخيرَ دنيـــا أملٍ واعد بخير قِطـــــاف
أتقرّاك في المحيا. واجلـــو لك سرا في القلبِ دون اعتسـاف
وعلى كلّ جانـبٍ أتمـــلّا ك سنىً غامرا كسيـل جَـرَاف
إنما زَهرك الذي نمنــــم الآ فـاقَ، وانداحَ عِطرُه في الفيافي

ه ه ه

يا ربيعَ الكويت، أَزهِرْ وأثمِـــرْ واملأنْ من نداك كل الصّحـاف
وكنِ الغيثَ رائقا في الفيافـي والدليلَ الرّضَى لخير المَرافــي
وازْهَ في فلَسطِينَ... في كل عينٍ لحبيب من مَقدِسي ويافـــي
كم شريف هناك أضحى كأنْ لم يك يوما من صَفوة الأشــراف
ان غفا طَرفَه، فليس على مـا سامه الظالمونَ، يوما، بغافــي
أو شفا داءَه، فليس كـداء الـ ـذل أنكى، متى له هو شافي ؟!
سل به ظالميه كيف تولّـــى عنهمـو، وهو ثائر جدُّ جـافــي
ينشُد النور في فؤاد الدياجـــي ويرى الأُنس في اغتراب المنافي
فَلسَطينَ الحمى، فيالَجمانــا مَستباحا من الذئاب العِجــاف
فَلَسطِينَ الحياة والمجد والعـ ـز، بلا زُخرف ولا إرجاف
فلسطيـن الأُســاس، كـل بنـاء لم تكن أسّه فَلَسْطينُ عافــي
فَلسطينَ العِماد ان رِيمَ حقــا وحدةً في المصير والأهـــداف
نحن نسرَ وفَلسَطينُ جناحـــا ه بأسنى قوادمٍ وخـــوافـي

ه ه ه

إيهِ شعبَ الكويت، يا خيرَ خِلفٍ ... للعلى في مسيرة الاحـــلاف

أدع للالفةِ الأشقـــاءَ إنـــي ... شمتُهـا فـي رجالـك الآلاف

ادعهم، ادعهم فقد بلغ السيـــ ... ـــل الزبى، يالهم ضحايا اختلاف

كلما قيل، جاوزا الخلف عـاد الـ ... ـخلف طرقا تعد بـالآلاف !!

أسرفوا ويحهم، وياليت شعـري ... ما الذي يرتجى من الاســراف

أوما حان أن ينيبوا جميعـا ... للحجا، مؤثريـن سُبْـل التصافي

ليهبوا كواحـد، ثـم يرمـــوا ... شر أعدائهم بِشرّ الاثافـــي

شَهِد اللهُ لا فلاحَ إذا مــــا ... لم نقِمْ أمرنا علـى الإنصـاف

لا ! ولا خيرَ في النضـال إذا لم ... نعتصم كلّنا بحبل ائتـــلاف

ە ە ە

يا ربيع الكويت في موسم الأحـ ... ـلام والشوق والصبايا اللطــاف

كن صباحا مطالعا أمة العـــر ... ب بنور من البشائـــرِ دافـي

وبأزهارك اليتيمـة زركـــشْ ... من دناها محجر الأطــراف

أمة الخير أمتي، فليمتـــعْ ... من بنيها بالخير عار وحافي

أوَ ليست لذاك سنت، دفاعــا ... لاذى العسر، سنة الأوقـــاف ؟

وكذا عز شأنُهـا، وأقامـــت ... أمرها راسخا على إِيــــلاف

ە ە ە

إيهِ شعبَ الكويت، يامنتدى اللؤ لؤِ في منتأىً عــن الاصــداف

لك من مَنبِتِ السَّراة، ومَغنى الـ ـزهـر والعِطر والندى والقوافي

باقة من عرائسِ الوردِ تبقــى ببقاء الكُثبانِ والأحقــــاف

نطقتْ بالذي تُكِنُّ الحنايــــا من هوى دافق الينابيع صافــي

ان تَضُعْ بينكم، فيا خيرَ ما فــي زادِنا للكويت من إتحــــاف

الربــاط علي الصقلي

الطاووسية

مصطفى القصري

«النرجسية» عند فلاسفة الغرب هو حب الإنسان نفسه لدرجة انعكاسه فيها والإعجاب بها واعتبارها أجمل وأذكى وأعلى من كل النفوس لدرجة الإغراق، ولقد ألفت دراسات كثيرة ومعمقة في شرح هذا الداء الخطير و بواعثه وأسبا به وعواقبه وأ بعاده وعلاقاته مع الجنس والحب وغيرهما، ومن هذه الدراسات على الخصوص أقوال الفيلسوف والمختص بعلم التحليل النفسي فرويد ومن بعده جاك لاكان الذي توفي في السنة الماضية.

وأصل هذه الكلمة مقتبس من أسطورة يونانية تتلخص في أن فتى رائع الجمال بديع الحسن وسيم الطلعة بلغ نبعا من الماء فانحنى نحوه فإذا هو للمرة الأولى يشاهد محياه ويرمق أطرافه المتناسقة وتقاسيم وجهه الصافي الأديم وعضلاته المفتولة وعينيه الساحرتين وشعره المسبوك

من الحرير. رأى كل تلك المحاسن الفتانة على صفحة الماء فعشق نفسه إلى درجة التتيم وسحرته محاسنه وبهره جماله وطفق يوجه ذراعيه إلى صورته لمعانقتها وينادي نفسه بكل ما لديه من صول وقوة ليلتحق بها وتلتحق به، ولكن جماله لم يكن سوى خيال على الماء لصورته المادية وانعكاس لها على صفحة مرآته المستوية العميقة. فصار أمام عجزه يندب حظه ويتحسر على استحالة بلوغ مرامه وتحقيق حبه ويذرف دموع اليأس لعجزه عن بلوغ أمله ونيل مبتغاه، إلى أن ذابت نفسه تحسرا على نفسه وتحولت إلى زهرة نرجس نبتت بحافة الغدير.

هذا هو أصل النرجسية. وأتعجب لماذا لم يجهد اللغويون العصريون العرب أنفسهم لحظة لمعرفة ما إذا كان يوجد لها من مرادف في اللغة العربية نستعمله لأداء نفس المعنى وهو محبة النفس والإعجاب بها لدرجة التطاول والتعاظم. ولنا كلمة في اللغة العربية تقارب هذه المعاني وهي كثيرا ما تستعمل في كتب الأدب عند ذكر بعض المتباهين، والكلمة هي «التطاوس» والمصابون بهذا الداء يسمون «متطاوسين» ، وهذا التطاوس نوع من النرجسية وأحد مظاهرها الهامة.

ولقد عرف تاريخ الأدب العربي في عصره الزاهر كثيرا من هؤلاء المتطاوسين من وزراء وأدباء ومؤرخين وعلماء وغيرهم نقرأ عنهم هذه العبارة «وكان عفا الله عنه من المتطاوسين التياهين». وقبل أن نتحدث عن بعض هؤلاء التياهين ونذكر قصتهم ـ إن كانت لهم قصة تصنفهم في عداد المتطاوسين. ـ يجمل القول هنا بأن أول من تطاوس في الخليقة هو إبليس إذ أبى أن يسجد لمن جعله الله في الأرض خليفة. ولا حاجة لذكر قصته مع آدم فهي مفصلة في القرآن والكتب المقدسة الأخرى.

والقرآن ينبه الناس ويحذرهم من التطاوس **(ولا تمش في الأرض مرحا إنك لن تخرق الأرض ولن تبلغ الجبال طولا)**. كما أن للمعري قصيدة في المعنى تناولها الناس جيلا بعد جيل حفظا ودرسا وتحليلا، مطلعها :

غير مجد في ملتي واعتقادي نوح باك ولا ترنم شاد

وأخزى ما وقع لإبليس في تطاوسه على آدم هو ماذكره شاعر على سبيل الفكاهة ونسيت أنا بالضبط لفظه ولكني صغته من جديد في بيتين إن لم يكونا هما باللفظ فبمعناهما :

عجبـت لإبليس فـي تيهـه وعصيانـه اللـه فـي سيرتـه
فقـد تـاه عجبـا علـى آدم ... وأصبـح قـواد ذريتـه

وهذا أقل ما يقع لمن يتطاوسون : أن يكونوا في خدمة من تطاوسوا على أبيهم حتى في سوق النذالة. وكان فرعون وهامان متطاوسين كذلك، وقصتهما ونهايتهما معروفة. وجاء في أسطورة يونانية أن الطاووس تقدم أمام الإلهة جانوس مشتكيا بأنها منحته تلك الرياش الملونة المزركشة البراقة الباهرة في ذيله وعنقه ولكنها في نفس الوقت زودته بصوت أنكر من صوت الحمير، فأجابته بما معناه «إني أعطيتك هذا الذيل الجميل، ومنحت العندليب صوته العذب وأعطيت القوة للأسد. فلو أعطيتك كل ذلك، فماذا عساني أترك للأسد والعندليب ؟».

وجاء في الأثر بأن التكبر على أهل الكبر عبادة. وأكبر انتقام ينتقم به من المتطاوسين : أن يلبس الإنسان جلدهم كالبهلوان ويمر متتايها أمامهم، متطاوسا حتى إذا غاب عنهم سلخ عنه تلك الصورة

المفتعلة وعاد إلى طبيعته الأصلية فيكون بذلك عبد الله بالتطاول على من تطاول على الله بإعجابه بنفسه.

ونورد هنا أبياتا لأبي الصقر الواسطي يبرز فيها فعل إبليس بآدم بكل تحفظ في الدين لانتقاد المخلوق الذي لا يستحق التقدير :

كل رزق ترجوه من مخلوق   يعتريه ضرب من التعويق
وأنا قائل واستغفر اللـ   ـه مقال المجاز لا التحقيق
لست أرضى من فعل إبليس شيئا   غير ترك السجود للمخلوق

وظاهر أن هذا القول ليس في مدح إبليس ولكنه في هجو الإنسان الذي لا يرجى خير من ورائه والذي لا ينبغي التملق له بأي وجه من الوجوه.

وقد حذر الله النبي العربي من مغبة التطاوس أمام الضعفاء والتذلل للكبراء في آية عنيفة اللهجة لتقيم مكارم أخلاقه صلى الله عليه وسلم : «عبس وتولى أن جاءه الأعمى، وما يدريك لعله يزكى أو يذكر فتنفعه الذكرى، أما من استغنى فإنه له تصدى كلا إنها تذكرة...»

ومن هو هذا الإنسان حتى يتطاوس على غيره معجبا بنفسه متتايها على الناس بينما لم يعد أنه كما قال عبد الله البسامي الخوارزمي في تعبير يمتاز بالقسوة والصراحة :

عجبت من معجب بصورته
وكان من قبل نطفة مذرة
وفي غد بعد حسن صورته
يصير في الأرض جيفة قذرة
وهو على عجبه ونخوته
ما بين ثوبيه يحمل العذرة

وكان الوليد بن المغيرة المخزومي في عهد الرسول يتطاوس ويباهي بما له وولده ويسحب ذيل الاستعلاء على القوم وعلى النبي، فجاء وصفه في سورة المدثر لوحة رائعة لكل متطاوس عنيد يقبل ويدبر ويستكبر قال تعالى في حقه وحق أمثاله :

«فذرني ومن خلقت وحيدا، وجعلت له مالا ممدودا، وبنين شهودا ومهدت له تمهيدا، ثم يطمع أن أزيد كلا، انه كان لآياتنا عنيدا، سأرهقه صعودا، انه فكر وقدر، فقتل كيف قدر، ثم قتل كيف قدر، ثم نظر، ثم عبس وبسر، ثم أدبر واستكبر، فقال إن هذا إلا سحر يوثر، إن هذا إلا قول البشر... سأصليه سقر، وما أدراك ماسقر، لاتبقي ولا تذر..».

وقبيلة بني مخزوم كما يقول الجاحظ فيها كثير من الاستعلاء، ولا غرابة فهذا عمر بن أبي ربيعة منهم كان يجر ذيل التبختر أمام عشيقاته والمعجبات به من فتيات مكة.

وقد يجمل التطاوس بالإنسان في أحوال نادرة كما قلت مثل حالة التكبر على أهل الكبر، وكذلك في حالة التأفف في طلب المعونة من الغير والتكبر في حالة الفقر بالالتجاء لما سوى الله، ولمحمد بن جرير الطبري صاحب التفسير والتاريخ قولة في ذلك تكتب بماء الذهب :

خلقان لا أرضى طريقهما
تيه الغنى ومذلة الفقر
فإذا غنيت فلا تكن بطرا
وإذا افتقرت فته على الدهر

وأقدم ما جاءنا في تاريخ الأدب العربي عن المتطاوسين هو في الجاهلية خبر جذيمة الأبرش الأزدي صاحب الحيرة وما والاها. وكان من ملوك الطوائف بعد عيسى عليه السلام بثلاثين سنة (يقال لهم ملوك الطوائف لأن أهل كل جهة نصبوا عليهم رجلا منهم ملكا بعد مقتل سيف بن ذي يزن). كان جذيمة هذا من كثرة تيهه وتطاوسه لا ينادم إلا الفرقدين وقصته مذكورة في ديوان العرب ويستشهد بها في الشعر :

وكنـا كندمانـي جذيمـة حقبة
من الدهر حتى قيل لن يتصدعا

ولقد انتقد الفيلسوف الصوفي العالم أبو حيان التوحيدي في كتابه مثالب الوزيرين الصاحب بن عباد وأبا الفضل بن العميد لتطاوسهما وتطاولهما عليه. قال أبو حيان يصف ابن عباد : «طلع ابن عباد علي يوما في داره وأنا قاعد أكتب شيئا قد كان كادني به (أي كلفني به واستثقلته) فلما أبصرته قمت قائما فصاح بحلق مشقوق «اقعد أقعد. فالوراقون أخس من أن يقوموا لنا». فهممت بالكلام، فقال لي الزعفراني الشاعر : «اسكت فالرجل رفيع» فغلب علي الضحك واستحال الغيظ تعجبا من خفته وسخفه لأنه كان قد قال هذا وقد لوى شدقه وشنج أنفه وأمال عنقه، واعترض في انتصابه وانتصب في اعتراضه، وخرج في تفكك مجنون قد أفلت من دير جنون، والوصف لا يأتي على كنه هذه الحال لأن حقائقها لا تدرك إلا باللحظ، ولا يوتى عليها باللفظ».

ولأبي حيان أحاديث شيقة كثيرة يصف فيها تطاول الصاحب عليه. كأن يقول له الصاحب مثلا : «ومن تكون حتى نغضب عليك ؟ أو يقول عنه أبو حيان : «فأخذ في غير هذا الحديث على كراهة ظهرت

عليه، ولم يعطني في مدة ثلاث سنين درهما واحدا ولا ما قيمته درهم واحد... ولما نال مني هذا الحرمان الذي قصدني به وأحفظني عليه... أخذت أملي في ذلك بصدق القول عنه وسوء الثناء عليه، والبادئ أظلم وللأمور أسباب... على أنني قد سترت كثيرا من مخازيه».

وقد طلب الصاحب من أبي حيان أن ينسخ ثلاثين مجلدة من رسائله، فاقترح أبو حيان تلخيصها فحمل الخبر إلى الصاحب فقال :طعن في رسائلي وعابها، ورغب في نسخها وأزرى بها، والله لينكرن مني ما عرف، وليعرفن حظه إذا انصرف» وعلق أبو حيان على هذا التهديد قائلا :

«... حتى كأني طعنت في القرآن أو رميت الكعبة بخرق الحيض أو عقرت ناقة صالح، أو سلحت في بئر زمزم أو قلت كان النظام مابونا، أو مات أبو هاشم في بيت خمار، أو كان عباد معلم صبيان، وما ذنبي ياقوم إذا لم أستطع أن انسخ ثلاثين مجلدة من هذا الذي يستحسن هذا الكلب حتى أعذره في لومي على الامتناع ؟ أينسخ إنسان هذا القدر وهو يرجو بعدها أن يمتعه الله ببصره أو ينفعه ببدنه ؟..».

ومن أجوبة الصاحب لأبي حيان هذه القولة : «كلامي في السماء، وكلامك في السماد».

ولقد انزوى وجه الصاحب لما سمع أبا حيان يطري على أبي الفضل بن العميد، فلما يقرأ عليه أبو حيان الرسالة التي كتبها في ابن العميد يتغير الوزير ويذهل. وقال فيه أيضا :

«كان ابن عباد شديد الحسد لمن أحسن القول» ولو لم يكن من الخزي على الصاحب إلا تخليد مساوئه بقلم أبي حيان لكفاه ذلك ذلا

بسبب تطاوسه. وليس في إمكاننا الإتيان على ما جاء به أبو حيان من ثلب للصاحب لكثرة حجمه. وفي هذا القدر كفاية رغم ما للباقي من طرافة في هذا الموضوع. على أن للصاحب وابن العميد مزايا وفضائل تذكر فتشكر.

ومن المتطاوسين العرب عمارة بن حمزة الكاتب الذي حدث عنه أبو الفرج في أغانيه بأنه كان من تيهه إذا اخطأ يمضي على خطئه ويتكبر عن الرجوع عنه، وكان عمارة يصاحب المهدي العباسي ويتطاول عليه في القول، وكان يطلي شعره بالغالية حتى يغلب لونها على لونه. ولكنه كان لا يتطاوس إلا على من يريد أن ينزله من مكانته.

وبما أننا في نفس العصر، فلنلق لفتة صغيرة على شاعر عظيم لم ينقص تطاوسه من فضله قيد أنملة واسم هذا الشاعر نفسه فيه تطاول على الرسل والأنبياء وهو أبو الطيب المتنبي الذي مدح ابن العميد في قصيدة كلها لآلئ، يقول أبو الطيب مفتخرا بنفسه، تائها على العالمين، مترفعا على الأكوان كلها، متطاوسا مزهوا :

أي مكان أرتقي   أي عظيم أتقي ؟
وكل ما خلق الله وما لم يخلق
محتقر في همتي   كشعرة في مفرقي

ولا حاجة البتة إلى التعليق على هذه الأبيات التي طبقت شهرتها الآفاق.

ولم يكن المتطاوسون من الشعراء والوزراء فقط بل كان المغنون قد يصابون بدورهم بهذا الداء. ولا غرابة في ذلك فإنهم حين يلقون بأصواتهم تهتز النفوس وتطرب الأذان وتتفتح الصدور وتتهتك الخدور أمام

هؤلاء الفنانين الذين يفعل فيهم الإطراء فعله فيتطاوسون على الغير ولا يعود يحتملهم أي مكان. وهذا شاهدناه، شخصيا في عدة مناسبات، والمثل يقول : تيه مغن وظرف زنديق.

فهذا المغني والشاعر عمرو بن بانة الذي كان ينادم خلفاء بني العباس وخصوصا منهم المتوكل والذي أخذ الغناء عن أستاذه إسحاق الموصلي وله تآليف في الأغاني يعتبره أبو الفرج الإصبهاني أصلا من الأصول، كان تياها معجبا شديد الإعجاب بنفسه، قال عمرو لأستاذه اسحاق الموصلي في نوبة من التيه والتطاوس : «ليس مثلي يقاس بمثلك لأنك تعلمت الغناء تكسبا وتعلمته تطربا وكنت أضرب لئلا أتعلمه، وكنت أنت تضرب حتى تتعلمه».

وهناك من يظهرون التواضع الكبير للناس ويخدعونهم خداعا قد يطول زمنا حتى تكشف الظروف عن تطاوسهم وعنجهيتهم واعتلائهم وغرورهم اعتقادا منهم أنهم أحسن البشر قولا وفعلا وقد يؤدي بهم الحال إلى رفع اليد على من لم يستحسن ما قالوه أو فعلوه. وهذا أيضا شاهدته بنفسي مرتين من شخص واحد.

وأنا لا أحترم أي متطاوس لأن تطاوسه يؤدي إلى احتقار الغير. وهذا من أخبث الصفات وأمقت المواقف واحق مدعى للازدراء بصاحبه والا بتعاد منه.

وأخيرا ودون استيفاء الموضوع حقه من بعيد أو قريب أود أن آتي هنا بقصة طريفة لأحد الشعراء الكتاب المتطاوسين، ولكن تطاوسه فيه شيء من النكتة واللطافة وخفة الروح يثير الا بتسام والانشراح وتجعلك قصته تطرب وترتاح لها وتريد الزيادة. وهذه القصة هي قصة لقاء ياقوت الحموي معه حكاها في معجم أدبائه، وما أدراك بياقوت وهو العالم

الجليل ينتقل عند هذا السيد ويتواضع معه ويخاطبه بكل احترام حتى ينال منه بعض الشعر وبعض الأقوال يسجلها لمتعة الأجيال المتعاقبة وفائدتها.

وبطل هذه الرواية هو شميم الحلي النحوي الشاعر اللغوي (وفاته سنة 601 هـ) قال ياقوت بأنه لما ورد إلى آمد سمع أهلها يحكون قصة هذا الشيخ فذهب إليه إلى المسجد فوجد بين يديه درجا مملوءا كتبا من تصانيفه فقط. قال له ياقوت متواضعا لعلمه بتطاوسه الطريف: «جئت لأقتبس من علوم المولى شيئا». فقال له شميم: «وأي علم تحب؟» فقال ياقوت: «الأدب» فقال: «إن تصانيفي في الأدب كثيرة، وذلك أن الأوائل جمعوا أقوال غيرهم وأشعارهم وبوبوها، وأما أنا فكل ما عندي من نتائج أفكاري، وكنت كلما رأيت الناس مجمعين على استحسان كتاب في نوع من الأدب استعملت فكري وأنشأت من جنسه ما أدحض به المتقدم» وضرب شميم لياقوت مثلا بأبي تمام الذي جمع كتابه الحماسة في ديوان العرب. «وأما أنا - يقول شميم - فإني عملت حماسة من أشعاري وبنات أفكاري» ثم شنع أبا تمام وشتمه وضرب المثل أيضا بأبي نواس الذي قال في الخمر ما قال «فعملت - يقول شميم - كتاب الخمريات من شعري لو عاش أبو نواس لاستحيا أن يذكر شعر نفسه لو سمعها» ثم ضرب أمثلة أخرى كأبي نباتة في خطبه وذكر من المتقدمين اعلاما جعل يزري بهم ويخاطبهم بالكلب. فلما طلب منه ياقوت أن ينشده قرأ عليه خطبة كتاب خمرياته ثم قال له شعرا في وصف الخمر جيدا للغاية من جملته هذا البيت الرقيق «وأحالها التحريم لما شبهت بدم الحسين» ومعناه أن تشبيه الخمر بدم الحسين في اللون جعلها التحريم من المحال على المرء تناولها.

ولما استحسن ياقوت الشعر قال له : «ويحك، ما عندك غير الاستحسان ؟» فقال له ياقوت «فما أصنع يامولانا ؟» فقال : «تصنع هكذا» ثم قام يرقص ويصفق إلى أن تعب ثم جلس وهو يقول : «ما أصنع وقد ابتليت ببهائم لا يفرقون بين الدر والبعر، والياقوت والحجر !»

وسأله ياقوت عمن تقدم من العلماء، فلم يثن على أحد منهم، فلما ذكر له المعري نهره شميم وقال : «ويلك كم تسيء الأدب بين يدي، من ذلك الكلب الأعمى حتى يذكر في مجلسي !» ولم ينج من سبه الا الحريري والمتنبي والخطيب ابن نباتة.

وبيت القصيد في تطاوس شميم وبلوغ الذروة فيه هو قوله هذا : «ليس في الوجود إلا خالقان : فأحد في السماء وأحد في الأرض، فالذي في السماء هو الله، والذي في الأرض أنا» ثم التفت إلى ياقوت وقال : «هذا كلام لا يستحمله العامة لكونهم لا يفهمونه، فأنا لا أقدر على خلق شيء إلا خلق الكلام فأنا أخلقه». فسأله ياقوت لم سمى بشميم ؟ فشتم شميم ياقوت ثم ضحك وقال له بأنه بقي مدة كذا من العمر لا ياكل إلا الطيب ويبقى أياما لا يذهب إلى بيت الخلاء فإذا جاءه الغائط - يقول شميم - كان شبه البندقة من الطين وكنت آخذه وأقول لمن أنبسط إليه : شمه فإنه لا رائحة له، فكثر ذلك حتى لقبت به، أرضيت ياابن الفاعلة ؟».

هذا ملخص فيه بعض الحيف لما جاء عن شميم في معجم الأدباء لياقوت الحموي رواية عنه مباشرة من طرف ياقوت. وما أكثر هذا النوع من الأدب الطريف لو انتقى للشباب واستخرج لهم في حلة عصرية

ميسرة جديدة يستطيعون معها الاطلاع عليه والاستفادة منه نظرا لضخامة الكتب الصفراء المكتنزة وصعوبة تناولها قراءة وفهما، وغلاء ثمنها في سوق الكتاب لمن أراد اقتناءها من الشباب المجتهد.

الرباط　　　　　　**مصطفى القصري**

الإعلام الثقافي

خطاب السيد وزير الشؤون الثقافية
الدكتور سعيد ابن البشير
في افتتاح المهرجان الوطني للموسيقى الأندلسية بفاس
(22 / 24 اكتوبر 1982)

بسم الله الرحمن الرحيم

حضرات السادة :

يقام هذا المهرجان، وبشائر الخير تحف بنا من كل الجهات، ونلتقي فوق أرض فاس، عاصمة العلم، ومنبع الإبداع والمبدعين في مناسبة على هذا المستوى من الأهمية وعلى هذا المستوى الطيب من الحضور لممثلي حكومة صاحب الجلالة وأعلام الفكر والإبداع، فيتحول



المهرجان إلى حدث نتفاءل به خيرا ونحن نفتتح موسمنا الثقافي الجديد، ليس فقط لأن المناسبة جمعت بين أقطاب الفكر والعلم والموسيقى من جهات متعددة، ولا لكونها فتحت أمامنا مجالا للإطلال على مدى عمق وارتقاء فنوننا الموسيقية، أو من حيث إن اللقاء سيمهد لانبعاث هذه الموسيقى التي تكون جزءا من حضارتنا ومقوماتنا الفكرية، بل لمجموع هذه الاعتبارات، ولأهداف متعددة يصعب حصرها يكون لقاؤنا اليوم، وبحضور الأستاذ أحمد مختار امبو المدير العام لمنظمة اليونسكو الذي، نخصه بالشكر على تلبيته الدعوة، وعلى جهوده المتواصلة في مجال إرساخ الشخصية الثقافية وحفظ التراث الإفريقي خاصة والتراث الإنساني عامة. وعلى اهتمامه الخاص بهذه المدينة التي تحتضننا

اليوم، والتي نتحمل جميعا مسؤولية انقاذها للمميزات التي جعلت منها تراثا يحظى باهتمام الجميع وتقديره، وسنحتفظ في ذاكرتنا بحضور أحمد مختار امبو الذي جند نفسه لخدمة الإنسانية في مجالات تتصل بفكر الإنسان وكرامته.

ونغتنم هذه الفرصة للتعبير عن الشكر الجزيل للمنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، على حضورها ممثلة في شخص الأستاذ الطاهر قيقة نائب المدير العام.

حضرات السادة :

إن لقاء على هذا المستوى هو تأكيد على تمسكنا واعتزازنا بالخصوصيات التي كونت شخصيتنا الثقافية، ولا نزال نستمد منها هويتنا الأصيلة، وذلك بالقدر الذي يسعفنا على تمثل حقيقتنا التي تعني من نحن ؟ وفي هذا الوقت بالذات الذي طغت فيه الصراعات الفكرية، وانتشرت عوامل التشوه الحضاري، في هذا الظرف بالذات نحس ومن موقع المسؤولية، وموقع الغيرة على النفس، والذود عن كرامة الفكر، بقيمة ما هو هام وإيجابي في تراثنا، فنتجاوز في تعاملنا مع الموسيقى الأندلسية حدود السماع الترفيهي والمتعة العابرة، لأنها لا تحرك فينا فقط الرغبة أو الحاجة إلى ترنيمات لحنية، بل لأنها تحرك وجداننا وتاريخنا، كمدخل للمساءلة والتأمل في التسلسل الفكري والإبداعي، ومدى الانسجام والتطابق أو نسبة التباعد والاغتراب فيه، لأن فحص العطاء الفكري، والكيانات الحضارية للأمم والشعوب يتم بحفظ التوازن بين أحقاب ومستويات هذه العطاءات والكيانات الفكرية والحضارية، ولأن هذا التوازن هو الذي يؤدي إلى ارساخ أسس العدل والمحبة والسلام.

حضرات السادة :

أريد باديء بدء، أن اتقدم بالشكر الجزيل إلى كل الذين سهروا على إنجاح هذا المهرجان، بما قدموه من دعم ومساعدات، وما قاموا به من تحركات ومبادرات، كان لها أثر إيجابي على مستوى التحضير للمهرجان، وفي مقدمتهم السيد عامل صاحب الجلالة نصره الله، وكافة رجال السلطة المحلية، وأعضاء المجلس البلدي، كما أنوه بجمعية بعث الموسيقى الأندلسية على مبادرتها الطيبة التي أكدت مدى اهتمامها بهذا التراث الموسيقي الأصيل، وأشكر كافة أعضائها على جهودهم المحمودة، وما قاموا به إلى جانب وزارة الشؤون الثقافية لإنجاح هذا اللقاء العلمي الكبير.

حضرات السادة :

قد يختلف باحثان في الوقوف على المشارب التي نهل منها فن الموسيقى الأندلسية، كما قد يختلفان في استعراض المؤثرات التي انطبعت في بنية هذا الفن، ولكنهما معا ينتهيان إلى نتيجة واحدة، وهي أن الموسيقى الأندلسية التي نبعت من واقع عربي ومغربي صميم، شكلت خلاصة المعارف النظرية والمهارات التطبيقية التي أبدعتها العبقرية في الشق الغربي من البلاد الإسلامية، وشكلت بالتالي نموذجا رائعا ومتكاملا للإبداع الموسيقي الذي يعكس قمة الذوق الفني المغربي في تعامله مع الأنماط الموسيقية الوافدة من الشرق الإسلامي أو النابعة من صميم الواقع المغربي والأندلسي من جهة، والنظريات المنحدرة من اليونان من جهة أخرى.

ولعل مما يطبع الموسيقى الأندلسية ويميزها من بين الألوان الموسيقية التراثية بالمغرب، أنها تتجاوز المظهر الاحتفالي الذي تقف عنده اليوم كثير من الإنتاجات الموسيقية، إلى مجال أرحب يربطها بمظاهر الحياة الاجتماعية ، فلقد وصل الاهتمام بهذه الموسيقى إلى درجة أنه في الوقت الذي كان المغرب يمدم وسائل الترفيه المستحدثة، وجد بالمساجد مؤذنون مختصون يصعدون المآذن، يحيون الليالي على أعاليها، يسبحون الله بأصواتهم الرخيمة، فيؤنسون الغرباء، ويخففون عن المرضى ما بهم من آلام، كما أوقفت أموال كانت تصرف في جلب الأجواق المطربة لمواساة وعلاج نزلاء المستشفيات، بل لقد كان للموسيقى الأندلسية حضور قوي في المجال الديني، إذ ملأت أصداؤها رحاب المساجد والزوايا من خلال تلاوة الأدعية والاذكار، وبرز إلى ذلك دورها الطلائعي في اذكاء الشعور الوطني، وغدت مصدر استلهام لصوغ الأناشيد التي واكبت الحركة الوطنية في أوجها.

الموسيقى الأندلسية تستوجب الوقوف عندها وقفة إجلال، لأنها ليست ذلك الأثر العابر الذي يفنى بفناء الظرف الذي ولد فيه، ولا ذلكم الحدث البسيط الذي تطويه عوامل النسيان، مثلما تطوى الأحداث اليومية، وإنما هي ظاهرة حضارية فذة، تفردت بين غيرها من الظواهر بمميزات وخصائص ارتقت بها إلى صف الظواهر الإنسانية الكبرى التي كتب لها الخلود مدى الدهر وغدت بحق موضع اجلال وإكبار، ليس فحسب لدى الجماهير التي نال منها الإعجاب وأخذها الانبهار بتأثير من ألحانها العذبة وإيقاعاتها المتهادية حينا والمتراقصة آنا، ولكن حتى في دراسات الباحثين المهتمين بروائع التراث الإنساني.

والموسيقى الأندلسية بعد ذلك ليست فقط وليدة ظرف يجسمه الحضور العربي بالأندلس يبدأ وينتهي في إطار زمني محدد، ولكنها تراث جدير بأن يوضع في إطار أعم وأوسع، إطار إنساني النزعة، إسلامي المذهب، فلقد تأثرت ولا ريب بمعطيات البيئة التي نشأت فيها، واستفادت من النظريات الموسيقية اليونانية، وهي أيضا أثرت مسار النهضة الموسيقية، وطبعت الموسيقى الأوربية بمؤثرات عربية مشرقية ومغربية لا تزال ملامحها بارزة. وبذلك خلقت تواصلا بين المعارف الإنسانية، واضطلعت بدور حيوي في التقاء المشاعر الإنسانية، وغدت ملتقى مختلف وجوه الثقافة الموسيقية كما غدت موضع اهتمام الدارسين والباحثين الذين سيزيدون ولا ريب من ابراز ما تنطوي عليه من حقائق تاريخية وعلمية.

إنها خلاصة التجربة العلمية السديدة، وثمرة الذوق المرهف للإنسان العربي في المغرب والأندلس، تضافر في إقامة صرحها الفكر المبدع والوجدان الصافي، وغذاها المحيط الذي نشأت في ربوعه بكل ما توافر فيه من انطلاق فكر، ورحابة صدر، ورقة عاطفة ورهافة ذوق، وجمال طبيعة، وحسن اقتباس.

ومن وراء الصرح العظيم، الذي ينطوي على ثروة زاخرة بالألحان والإيقاعات والأشعار، وعبر المسيرة الطويلة لحركة النهضة الموسيقية بالمغرب والأندلس، يقف عباقرة أعلام من رجالات الموسيقى الأندلسية، كان فيهم المنظر والمؤرخ، كابن طفيل، وابن رشد، وأحمد التيفاشي صاحب كتاب السماع، ومحمد بن الدراج السبتي صاحب كتاب الإمتاع والانتفاع في مسألة سماع السماع، وابن خلدون، وابن الخطيب، ومحمد

اليفراني، وأحمد المقري، ومحمد بن الحسين التطواني الشهير بالحايك صاحب المجموعة الشعرية التي طبقت شهرتها الآفاق، وا براهيم التادلي مؤلف كتاب السقا الموصليين، والحاج علال البطلة مبتكر نوبة الاستهلال، ثم كان فيهم المعلم كمحمد البوعصامي الذي لا تزال طريقته المستحدثة في تعليم الموسيقى موضع عناية الدارسين والباحثين، وفيهم غير هؤلاء من الأعلام الذين ضاعت أسماؤهم في متاهات التاريخ الطويل، وغيبتها سحبه الكثيفة، ولكن آثارهم ظلت باقية تغالب الزمن وتصارع السنين حتى انتهت إلينا، وهي آثار لا تقل أهمية ولا تقصر مقاما عما خلده البناة المعماريون.

لقد شكلت الموسيقى الأندلسية في مضمار تعاملها مع المعارف النظرية والألوان الموسيقية المختلفة المشارب عنصرا أساسيا وحيويا من عناصر الوحدة الثقافية، ولقد برزت ملامح هذا التعامل بكيفية جلية سواء على مستوى الإبداع القومي أو الوطني، مؤكدة بذلك طبيعتها المتفتحة على الثقافات الإسلامية من جهة، ووحدة الحس الفني لدى المبدع العربي من جهة أخرى.

ولعل من مظاهر هذا التفتح أنها تبنت كثيرا من المصطلحات الموسيقية الوافدة من الشرق العربي، وإن يكن اطلاقها في غير مدلولاتها الأصلية، وكذا شيوع بعض نماذجها الإيقاعية في كثير من أنماط الموسيقى الشعبية المغربية والعربية، وأعني بذلك إيقاع ميزان القدام.

وبقدر ما برزت الملامح الإنسانية في الموسيقى الأندلسية، وبقدر ما شكلت ميدانا رحبا تلتقي عنده المعارف الموسيقية على اختلاف مصادرها، حتى آل بها الأمر إلى أن يجد الباحثون في جمع شتاتها ولم

شعثها وتدوين لحونها، وأن يتناولها الدارسون بالبحث التاريخي والتحليل العلمي، والمناقشة الفكرية والنظرية، فإنها من جهة أخرى، ظلت تعبيرا صادقا عن الإنسية المغربية والواقع العربي والأندلسي، بالرغم مما وصمت به من بعد عن قضايا الإنسان وهمومه اليومية، كما عكست بقالبها النغمى والإيقاعي روح الموسيقى العربية، وطبيعة مشاعر الإنسان المغربي، وبلورت مهارته في اختراع الآلات ومواهبه في ابتكار الألحان والإيقاعات، بل انها ظلت وما تزال مصدر إلهام، ومنهل إبداع، ومنطلق تجديد للموسيقى المغربية.

وليس أشد على الشعوب السائرة في طريق النمو من خطر الغزو الثقافي الذي يهز أركان أصالتها، وينسف مقومات وجودها، ويفصم عرى وحدتها، ثم يفرغها بالتالي في بوتقة غير ذات هوية، فإذا هي كالأجرام الضائعة، تسير طيعة منقادة في فلك الآخرين، ولا تملك من نفسها القدرة على الخلاص. ومن عجب أن تكون الموسيقى هذه اللغة الصافية التي تحرك همم المتقاعسين، وتلين من طباع الجفاة، هي ذاتها إحدى وسائل الغزو الذي تعاني منه الأمم في معركة الحفاظ على كيانها الثقافي. وكأنما هي كالسلاح الذي أوتي حدين ، حدا يقيم به أود الحق، وحدا يقيم به الباطل. فإن هي ترجمت عن الأحاسيس النبيلة، وحركت في النفس صادق العزم، واستنهضت الهمم، وحثت على المكارم، كان لحدها الأول الغلبة والنصر، وإن هي استدعت اللهو والعبث، كانت الغلبة لحدها الثاني.

ذلك أن الموسيقى بحكم لصوقها بالطبيعة الفطرية للإنسان الذي عرف كيف يغني قبل أن يعرف كيف يقرأ كتابا أو يناقش رأيا،

وبحكم ما لها من تأثير بليغ في الشباب، ثم بحكم ما للثقافة الشفوية عموما من تأثير مباشر في الشعوب، كثيرا ما اتخذ منها غزاة الفكر والأخلاق مطية لصنوف من الأقوال والإحاءات تغلفها انماط مغرية من الألحان وأشكال مستفزة من الإيقاعات، تتسرب إلى مجتمعاتنا، وتسري في أوساطنا سريان الدم في العروق.

ومن هنا، فنحن عندما ندعو إلى التمسك بالألوان الموسيقية التراثية، ونقيم لاحيائها وبعثها المهرجان تلو المهرجان، فليس ذلك فحسب، بدافع من التمسك بالأصالة أو التعلق بمآثر الأجداد، ولكن أيضا، لأن تراثنا الموسيقي بكل ما يحتضنه من ألوان وأنماط ظل يشكل في جوهره النموذج الرائع للإبداع البشري، بما يقدمه للجيل الحاضر من روائع فنية تسمو بذوقه، وتهبه الحصانة ضد ما يسترخص من الألحان ويستهجن من الإيقاعات، وهي بذلك تحميه من الوقوع في شرك الاستلاب والغزو الثقافي.

إن وزارة الشؤون الثقافية، إذ تنظم المهرجان الوطني للموسيقى الأندلسية بمدينة فاس، فإن ذلك لما تحتله هذه المدينة من مركز أثيل وأصيل في ماضي الموسيقى المغربية وحاضرها، ثم لأنها تريد أن تسهم بدورها في انقاذ مدينة فاس، اقتناعا منها بأنها تقوم في الواقع بعملية بعث حضارة موسيقية ذات أبعاد إنسانية، وانطلاقا من إيمانها بأن العمل على بعث الموسيقى الأندلسية ونشرها وتوعية الجماهير بقيمتها الحضارية، يشكل هو أيضا دفعة قوية في عملية الإنقاذ التي أقرتها المنظمة العالمية لليونسكو.

ومن هنا يتجلى سمو المغازي ونبل المقاصد التي نتوخاها من تنظيم هذا المهرجان، وهي مغاز ومقاصد نسترشد في طريق تحقيقها بتوجيهات ونصائح رائد أمتنا وقائد مسيرتنا الثقافية والحضارية صاحب الجلالة الحسن الثاني نصره الله، فلقد أولى جلالته القطاع الموسيقي بهذه البلاد عناية قصوى، تجلت مظاهرها في احداث المعاهد الموسيقية، ولم يفتأ يحث ناشئتنا على النهل من ينابيع الفن الموسيقي، ويهيب بمؤلفيها الشباب إلى العناية بالألوان الموسيقية التراثية والكشف عن مواطن جمالها، والاستفادة من معطياتها الفنية على غرار ما فعله بعض عباقرة الموسيقى العالمية، امثال بيزيت وتشايكوفسكي وبارتوك وفالا، انطلاقا من إيمان جلالته بأننا ورثة تراث فني عظيم، صنعته العبقرية المغربية عبر العصور، ولا تزال تحث السير وتوسع الخطى للمزيد من تطويره.

ففي ضوء التوجيهات الملكية التي تنير أمامنا سبل العمل، وفي ظل رعاية جلالته الفائقة للفكر والإبداع، نعلن عن افتتاح المهرجان الوطني للموسيقى الأندلسية، الذي سيسهم لا محالة في بعث الموسيقى الأندلسية كتراث مغربي إنساني أصيل، وفي توعية المثقفين في البلاد العربية والافريقية، وفي البقاع الأخرى من العالم بقيمة هذا التراث وأثره في مسيرة التطور الفني والثقافي.

والله تعالى نسأل أن يوفقنا إلى ما فيه خير أمتنا ونجاح مسعاها واطراد نهضتها.

والسلام عليكم ورحمة الله تعالى وبركاته.

الدكتور سعيد ابن البشير

خطاب السيد أمادو مختار امبو
المدير العام لمنظمة الامم المتحدة للتربية والثقافة والعلوم
في المهرجان الوطني للموسيقى الاندلسية بفاس
(22 / 24 اكتوبر 1982)

إني لجد مسرور بوجودي اليوم بينكم بمناسبة إقامة مهرجان الموسيقى الأندلسية، وأريد هنا أن اتقدم بالشكر لصديقي السيد سعيد ابن البشير وزير الشؤون الثقافية بالمملكة المغربية، الذي استدعاني للمشاركة في هذه التظاهرة، ومنحني متعة زيارة مدينة فاس العجيبة من جديد، وفرصة لقاء أصدقاء أعزاء واستعادة ذكريات جميلة.

من هذه المدينة التاريخية التي أراد لها مؤسسها المولى إدريس الأزهر، منذ اثني عشر قرنا أن تكون منبرا للإيمان والعلم، والتي أصبحت ومنذ ذلك التاريخ أحد أمجاد المدن في العالم الإسلامي. واليونسكو سعيدة بمساهمتها في الحفاظ على وحدتها التاريخية، وإعادة بروز كنوزها الحضارية والعمرانية، على الشكل الذي وضعته الحكومة المغربية لهذا الغرض.

والمهرجان الحالي، يجمع بين اتجاهين متوازيين، حيث إنه يهدف إلى انقاذ أصفى أشكال تراثكم الثقافي، طهارة وأدقه إنجازا وإلى إبراز الآلة، الموسيقى الكلاسيكية المغربية، التي تدعى كذلك الموسيقى الأندلسية.



فقليلا ما نجد داخل مركز اشماع أمة خلاق، شكلا من أشكال التعبير الفني، راسخ الجذور في منبته، كما هو الحال بالنسبة للآلة، ويمارسه الكثير من الآخرين، وتزداد خصوبته خلال هذه المدة الطويلة.

وهذه الموسيقى التي لم تزدد إلا حيوية وانتشارا هي في الحقيقة وليدة ألف سنة، ولقد جمعت بين العطاء الإسلامي العربي الشرقي وعبقريته الثقافة الجديدة التي انبثقت ابتداء من القرن الثاني الهجري في الأندلس والمغرب، وأصبحت بسرعة فنا جماعيا يساير أذواق الشعوب التي تمارسها، فتصوغها في صورة آلامها وأفراحها، وتجعلها تعبر عن حالاتها النفسية في أعيادها الدينية، وخلال ساعات النهار وفصول السنة.

وقد تفرع انتشارها في حوض البحر الأبيض المتوسط، «الفلامنكو» في اسبانيا، و «الغرناطي» في الجزائر، و «المألوف» في تونس، و «الموشح» في مصر، كما أنها ألهمت كثيرا من الموسيقيين المعاصرين الكبار، كألبينز وفايا وكراندوس في اسبانيا، ودوبيسي، ورفيل في فرنسا، وبعيدا عن منبعها في روسيا كلنكا، وريمسكي كورساكوف.

وغاية المهرجان الحالي، هي اسماعنا لبعض أكبر أساتذة الموسيقى الكلاسيكية المغربية، وأحيي من بينهم الأستاذ عبد الكريم الرايس، والأستاذ الوكيلي، والأستاذ التمسماني، ألمع المحافظين على فن لم تصلنا أسراره إلا عن طريق السماع من جيل لآخر، وبالإمكان الآن تسجيله والحفاظ عليه، وسماعه لجمهور يكبر يوما بعد يوم، ودراسته بدقة من طرف علماء الموسيقى في العالم أجمع.

وبما أن اليونسكو سبق لها من قبل أن ساهمت في تسجيل ثمان نوبات فهي لا زالت متتبعة باهتمام لكل ما يتم من عمل لإنقاذ الموسيقى العربية الكلاسيكية. وما هذا إلا دليل على ما أبديه من اهتمام ورغبة لسماع الموسيقيين البارزين الحاضرين هنا، وما أتمناه من نجاح لهذا المهرجان الذي نظم احتفاء بهم.

أمادو مختار امبو

وزارة الشؤون الثقافية
تدشن مجموعة من الخزانات الجديدة

قامت وزارة الشؤون الثقافية بإنشاء مجموعة من الخزانات، وزودتها بما تحتاج إليه من كتب في مختلف ميادين المعرفة، بالإضافة إلى التجهيزات الضرورية لتؤدي مهمتها الثقافية على الوجه المرغوب فيه، وأفردت في كل خزانة من هذه الخزانات قاعة خاصة بكتب الأطفال، بعد أن انكبت لجنة من الوزارة على دراسة هذه الكتب من جميع النواحي، ابتعادا عن كل شائبة من شأنها أن توجه ناشئتنا توجيها مخلا بمقوماتنا الإسلامية والفكرية والثقافية.

وهكذا كان فاتح يناير من هذه السنة بداية انطلاقة جديدة لتوسيع شبكة الخزانات في مختلف ربوع المملكة، وذلك بإنشاء خزانات جديدة في أحياء المدن والقرى والمناطق النائية، قام بتدشينها السيد وزير الشؤون الثقافية الدكتور سعيد ابن البشير.

بلاغ
حول جائزة المغرب
لسنة 1982

ان جائزة المغرب لسنة 1982 ستمنح في نهاية السنة الحالية.

وبناء على هذا، فإن وزارة الشؤون الثقافية تنهي إلى علم الراغبين في المشاركة أنها مددت أجل الترشيح إلى غاية يوم السبت 30 أكتوبر الحالي بدلا من 15 منه.

وعلى من يريد الاطلاع على الشروط المطلوبة قانونا أن يعود إلى القرار الوزيري الصادر في الجريدة الرسمية عدد 3230 رقم 75474 بتاريخ 17 شعبان 1384 (الموافق 5 سبتمبر 1974)، أو أن يتصل بمصلحة المكتبات والنشر والتوزيع التابعة لوزارة الشؤون الثقافية.

بــــلاغ

من وزارة الشؤون الثقافية حول جائزة الحسن الثاني للمخطوطات والوثائق لسنة 1983

في إطار التعريف بالتراث التاريخي والحضاري بالمغرب، وجريا على العادة المألوفة التي سلكتها وزارة الشؤون الثقافية، في تنظيم جائزة الحسن الثاني للمخطوطات والوثائق، يسرها أن تعلن للجمهور المغربي الكريم في هذه السنة عن الجائزة الخامسة عشرة للمخطوطات والوثائق التي خصصت لها مكافآت مالية تتصاعد حسب أهمية المخطوط أو الوثيقة التي توجد في الملكية الخاصة.

ومن المعلوم أن جل ما هو مخطوط يعتبر ذخيرة كان مكتوبا على الرق أو الورق أو الألواح ولهذا فإن الجوائز ستخصص لما يلي :

أولا : للأهم من الكتب المخطوطة، مؤلفات وتقاييد وكناشات علمية ومذكرات شخصية وخطوط العلماء، وكنانيش ونسخ الملحون، ومجموعات الفتاوي أو الرسائل، ودواوين الأشعار والمجموعات الموسيقية وكل ما هو مخطوط ولو كان على ورقة أو ورقات معدودة.

ثانيا : للوثائق أيا كان عصرها وموضوعها. ظهائر ورسائل رسمية أوشخصية أو رسوم عدلية ومحاسبات وإجازات علمية وشهادات الأنساب وغير ذلك.

هذا وستشرف لجنة برئاسة السيد وزير الشؤون الثقافية على فحص هذه المخطوطات وتقييمها، وإصدار بلاغات حول نتائج الجائزة.

وتؤكد الوزارة انها اتخذت كل الاحتياطات لضمان إرجاع المخطوطات إلى أصحابها كاملة غير منقوصة، بدون إبطاء ولا تأخير فور انتهاء المعرض وأشغال اللجنة المختصة.

والجدير بالذكر أن قيمة المخطوط أو الوثيقة إنما تتجلى في مدى ما قد يستفيد منها تاريخ الأمة وحضارتها، وأن ضياع وثيقة مهمة نتيجة آفة من الآفات تعد خسارة في ثروتها الفكرية، لهذه الاعتبارات كلها، قررت وزارة الشؤون الثقافية تصوير المخطوطات والوثائق النفيسة لتحفظ في المكتبة العامة بالرباط، للاستفادة منها، وخشية مما قد يعتريها من ضياع، كما أن تصويرها لا يمكن أن يصيب المخطوط أو الوثيقة بأي ضرر ولا يفقد أيا منهما ماله من قيمة كمستند خطي.

ورغبة من الوزارة في الحصول على مخطوطات ووثائق جديدة تؤكد للسادة المساهمين في هذه الجائزة أن المخطوطات والوثائق التي سبق عرضها وتقديمها لن تقبل في المسابقة الحالية.

فعلى من يتوفر على شيء من هذه الدخائر أن يتقدم بها ابتداء من صدور هذا البلاغ إلى يوم الجمعة 31 دجنبر 1982 إلى أحد المراكز التالية :

العمالة أو الإقليم	اسم المركز وعنوانه
عمالة الرباط ـ وسلا	وزارة الشؤون الثقافية ـ مصلحة المكتبات والنشر والتوزيع ـ شارع غاندي ـ الرباط.
عمالة ولاية الدار البيضاء عمالة الحي المحمدي ـ عين السبع عمالة ابن مسيك ـ سيدي عثمان عمالة الحي الحسني ـ عين الشق عمالة المحمدية ـ زناتة عمالة إقليم سطات عمالة إقليم خريبكة عمالة إقليم الجديدة عمالة إقليم ابن سليمان	النيابة الإقليمية للشؤون الثقافية ـ شارع الزيراوي رقم 133 الدار البيضاء

عمالة إقليم إيفران	المكتبة العمومية ـ إيفران
عمالة إقليم فاس عمالة إقليم تاونات عمالة إقليم بولمان	خزانة البطحاء ـ بطحاء الاستقلال ـ فاس
عمالة إقليم تازة	الخزانة العامة ـ ساحة الاستقلال ـ تازة
عمالة إقليم مكناس عمالة إقليم خنيفرة عمالة إقليم الرشيدية	خزانة الجامع الكبير زنقة العدول ـ مكناس
عمالة إقليم القنيطرة عمالة إقليم سيدي قاسم عمالة إقليم الخميسات	خزانة القنيطرة ـ طريق المسيرة القنيطرة
عمالة إقليم مراكش عمالة إقليم بني ملال عمالة إقليم قلعة السراغنة عمالة إقليم أزيلال عمالة إقليم ورزازات ـ زاكورة	خزانة ابن يوسف العمومية ـ مراكش
عمالة إقليم أكادير عمالة إقليم تزنيت عمالة إقليم طرفاية عمالة إقليم طنطان	خزانة المجلس البلدي ـ أكادير
عمالة إقليم تارودانت عمالة إقليم طاطا	خزانة الإمام علي ـ تارودانت
عمالة إقليم وجدة عمالة إقليم فكيك عمالة إقليم الناضور	خزانة الشريف الإدريسي ـ ساحة القصبة وجدة

عمالة إقليم تطوان عمالة إقليم شفشاون عمالة إقليم الحسيمة	الخزانة العامة للكتب والمخطوطات شارع محمد الخامس ـ تطوان
عمالة إقليم تطوان العرائش ـ القصر الكبير ـ عرباوة	خزانة البلدية ـ القصر الكبير
عمالة إقليم طنجة	الخزانة العامة ـ شارع الحرية 71 طنجة
عمالة إقليم آسفي عمالة إقليم الصويرة	خزانة المجلس البلدي ـ آسفي
الصحراء المغربية	مركز السلطة المغربية بالصحراء المغربية العيون ـ بوجدور ـ السمارة ـ الداخلة

رقم الإيداع القانوني 6 / 1974

مطبعة فضالة ـ المحمدية (المغرب)

1982